

AS ORIGENS DO SEXO

uma história
da primeira
revolução sexual

FARAMERZ DABHOIWALA



BIBLIOTECA AZUL



AS
ORIGENS
DO SEXO

AS ORIGENS DO SEXO

uma história
da primeira
revolução sexual

FARAMERZ DABHOIWALA

TRADUÇÃO RAFAEL MANTOVANI



BIBLIOTECA AZUL

Copyright © Faramerz Dabhoiwala, 2012

All rights reserved.

Copyright da tradução © 2013 by Editora Globo S/A

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta edição pode ser utilizada ou reproduzida – em qualquer meio ou forma, seja mecânico ou eletrônico, fotocópia, gravação etc. – nem apropriada ou estocada em sistema de banco de dados sem a expressa autorização da editora.

Texto fixado conforme as regras do Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (Decreto Legislativo nº54, de 1995).

Editor responsável: Alexandre Barbosa de Souza

Editor assistente: Juliana de Araujo Rodrigues

Editor digital: Erick Santos Cardoso

Preparação: Mariana Cardoso

Revisão: Bruno Costa

Índice remissivo: Luciano Marchiori

Capa e paginação: Luciana Facchini

Assistente de design: Karine Tressler

Tratamento de imagens: Karmo

Produção de ebook: S2 Books

1ª edição, 2013

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO

SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

D112o

Dabhoiwala, Faramerz, 1969-

As origens do sexo: uma história da primeira revolução sexual / Faramerz Dabhoiwala

Tradução: Rafael Mantovani.

1. ed. São Paulo: Globo, 2013.

88 ils.; 23 cm (Biblioteca Azul)

Tradução de: *The origins of sex: a history of the first sexual revolution*

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-250-5553-8

1. Sexo – História. 3. Comportamento sexual – História. I. Título.

13-03282

CDD: 306.7

CDU: 392.6

Direitos exclusivos de edição em língua portuguesa, para o Brasil,
adquiridos por EDITORA GLOBO S.A.

Av. Jaguaré, 1485 – 05346-902 – São Paulo-SP

www.globolivros.com.br

*Para
Jocelyn
Zoë
e
Jo
com todo o meu amor*

SUMÁRIO

CAPA

FOLHA DE ROSTO

CRÉDITOS

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

PRÓLOGO: A CULTURA DA DISCIPLINA

O contexto medieval

Moralidade reformada

Poder e punição

Os fundamentos da disciplina sexual

1 DECLÍNIO E QUEDA DA PUNIÇÃO PÚBLICA

Esforço rumo à perfeição

Triunfo e fracasso

A revolução de Deus

Sociedades da virtude

De amadores a profissionais

Hierarquia e hipocrisia

Crimes e castigos

O fim da disciplina legal

2 A ASCENSÃO DA LIBERDADE SEXUAL

Tolerância religiosa e moral

Liberdade e consciência

Leis morais e verdades morais

Lei natural e ética natural

Vícios privados, benefícios públicos

Liberdade limitada e expandida

Pensando o impensável

Atitudes iluministas

3 O CULTO À SEDUÇÃO

Explicações científicas?

A ascensão do libertino

Libertinos e messalinas

Perspectivas femininas

Novas atitudes

4 O NOVO MUNDO DE HOMENS E MULHERES

Polidez e sensibilidade

Natureza e educação

Casamento e dinheiro

Punindo a sedução

Poligamia e população

Princípios modernos

5 AS ORIGENS DA ESCRAVIDÃO BRANCA

Prostituição e filantropia

Penitência e ressurreição

Sexo e trabalho

Interesse próprio e interesse sexual

Dentro do abrigo

Castidade e classe

Resgate e reforma

6 OS MEIOS E A MENSAGEM

O crescimento da cultura de massa

Celebridade sexual

A explosão da palavra impressa

A manipulação da publicidade

Questões privadas e públicas

Fama e fortuna

Autopromoção e exploração

Celebrando o sexo

**EPÍLOGO: CULTURAS MODERNAS DO SEXO — DOS
VITORIANOS ATÉ O SÉCULO XXI**

Repressão e controle

Liberdade e igualdade

NOTAS

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ÍNDICE REMISSIVO

CADERNO DE FOTOS

AGRADECIMENTOS

EU JAMAIS TERIA ASPIRADO A VIRAR HISTORIADOR, nem persistido na escrita deste livro, sem o exemplo e o incentivo de vários estudiosos e amigos excepcionais. Lembro-me, com gratidão, do apoio de Ian Archer, Peter Biller, Jan Blokker, Michael Braddick, Robin Briggs, Marilyn Butler, Robert Darnton, Rees Davies, Anthony Fletcher, Clive Holmes, Joanna Innes, Ian Kershaw, Paul Langford, Diarmaid MacCulloch, David Parrott, Hanna Pickard, Lyndal Roper, Paul Slack, Robert Shoemaker, Lawrence Stone, Keith Thomas, Simon Walker, David Wootton e Keith Wrightson. Sou especialmente grato à gentileza incansável de Martin Ingram, que supervisionou minhas primeiras pesquisas, e à de John Maddicott e Christina de Bellaigue, que me ajudaram de inúmeras maneiras.

Sou profundamente grato às instituições que me apoiaram em Oxford: a Faculty of History, o All Souls College e, acima de tudo, o Exeter College. Devo agradecer também o apoio da Lewis Walpole Library, na Universidade de Yale, e da Arts and Humanities Research Board of the United Kingdom. E agradeço muito a vigilância e o bom humor de meu editor, Stuart Proffitt.

Espero que minha imensa gratidão, em pontos particulares, a estudos alheios fique evidente nas notas. O livro também tem uma enorme dívida para com o estímulo intelectual de meus alunos em Oxford e o benevolente interesse de muitos colegas do mundo inteiro — historiadores, críticos literários, advogados, filósofos e outros — que me ajudaram a discutir minhas ideias, me forneceram valiosas referências e leram rascunhos do texto. Sou profundamente grato a todos eles.

A dedicatória registra minha dívida mais feliz e mais importante de todas para com minhas três leitoras favoritas.

PRÓLOGO

PODERÍAMOS COMEÇAR EM QUALQUER PARTE DAS ILHAS BRITÂNICAS, quase em qualquer data, desde os primeiros registros históricos até o fim do século XVII. Mas vamos escolher Westminster, às margens do Tâmesa. É uma terça-feira, 10 de março de 1612. Se entrarmos no Tribunal de Justiça da cidade, veremos seus magistrados reunidos em sessão, lidando com um caso criminal rotineiro. Um homem e uma mulher solteiros foram detidos e trazidos até eles. São acusados de ter feito sexo um com o outro. A mulher confessa. O homem nega. Não demora muito para que o destino dos dois seja decidido. Eles são levados a julgamento diante de um júri masculino, interrogados e declarados culpados. Sua punição reflete o caráter hediondo de seu crime; eles não apenas fizeram sexo, como também trouxeram ao mundo um filho bastardo. Por isso, Susan Perry e Robert Watson devem ser apartados de seus lares, seus amigos, suas famílias, seus meios de vida — devem ser expulsos para sempre da sociedade em que vivem. Os juízes ordenam que os dois sejam levados imediatamente “à prisão da Gatehouse, despidos da cintura para cima, e, assim, atados à traseira da carroça e açoitados desde a Gatehouse, em Westminster, até Temple Bar; e ali, efetivamente, banidos da cidade”. Não há registros do que aconteceu com o bebê.[\[1\]](#)

O ato sexual é uma prática humana universal. No entanto, o sexo também tem uma história. O modo como o pensamos, quais significados atribuímos a ele, como o tratamos enquanto sociedade — todas estas coisas diferem enormemente conforme a época e o lugar. Durante a maior parte da história do Ocidente, a punição pública de homens e mulheres como Robert Watson e Susan Perry era um acontecimento normal. Às vezes, eles eram tratados de forma mais severa, outras, menos, mas qualquer ato sexual fora do casamento era ilegal, e a Igreja, o Estado e as pessoas comuns dedicavam imensos esforços para suprimi-lo e puni-lo. Parecia óbvio que as relações ilícitas despertavam a ira de Deus, impediam a salvação, feriam as relações pessoais

e minavam a ordem social. Ninguém discordava seriamente disto, embora homens e mulheres constantemente cedessem à tentação e tivessem que ser açoitados, presos, multados e humilhados para não se esquecerem. Embora os detalhes variassem de um lugar para o outro, todas as sociedades europeias promoviam o ideal da disciplina sexual e puniam pessoas por sexo consensual fora do casamento. Assim também faziam seus rebentos coloniais, na América do Norte e em outras regiões. Esta era uma característica central da civilização cristã, um aspecto cuja importância vinha crescendo continuamente desde o começo da Idade Média. Só na Grã-Bretanha, no início do século XVII, milhares de homens e mulheres sofriam as consequências a cada ano. Às vezes, como será visto, eram até condenados à morte.

Atualmente, encaramos tais práticas com repugnância. Associamo-nas ao Talibã, à charia islâmica, a povos distantes, com visões de mundo exóticas. No entanto, há muito pouco tempo, até o Iluminismo, nossa própria cultura também era assim. Esta foi uma das principais diferenças entre o mundo pré-moderno e o moderno. O surgimento das atitudes modernas em relação ao sexo no fim do século XVII e no XVIII, portanto, constituiu uma grande revolução. O objetivo deste livro é explicar como isso aconteceu.

O assunto é imenso, e, no entanto, foi pouco estudado — pior ainda, sua existência mal é reconhecida. Mais de trinta anos atrás, sir Keith Thomas e o finado Lawrence Stone, os primeiros grandes historiadores ingleses do tema, reconheceram que o período entre 1660 e 1800 foi um importante divisor de águas, “uma grande mudança secular nas atitudes e comportamentos sexuais”, o nascimento da mentalidade moderna. Mas suas origens continuam inexplicadas. Desde então, a história do sexo, embora cada vez mais popular, também se tornou cada vez mais especializada em ramos restritos. Os historiadores acadêmicos agora sabem cada vez mais sobre antigos ideais de feminilidade e masculinidade, sobre atitudes em relação ao corpo e outros assuntos obscuros. Alguns são fascinados pela exploração minuciosa de textos e ideias específicos. Outros se concentram em um ou dois indivíduos e suas experiências sexuais. Este foco intenso no detalhe, e não no todo, gerou

uma abundância de brilhantes estudos aprofundados e elucidações teóricas. Apreendi imensamente com estes trabalhos, usei-os como fonte e sou grato a eles. No entanto, eles também me parecem ter deixado passar despercebida a transição cultural revolucionária que era tão óbvia para estudiosos mais antigos e mais ousados.[\[2\]](#)

Este livro busca descrever essa transformação central, e relacioná-la com as grandes tendências políticas, intelectuais e sociais do período. A história do sexo geralmente é tratada como parte da história da vida privada, ou da experiência corporal. Mas isso em si já é uma consequência da noção iluminista do sexo como assunto essencialmente pessoal. Minha preocupação maior, no entanto, não é me embrenhar dentro dos quartos e entre os lençóis do passado. É recuperar a história do sexo como ocupação pública central, e demonstrar que o modo como as pessoas no passado pensavam o sexo e lidavam com ele era moldado pelas correntes intelectuais e sociais mais profundas da época. A Guerra Civil e a execução de Charles I em 1649, a Revolução de 1688, o crescimento da cisma religiosa, a expansão da sociedade urbana, a ascensão do romance — todos estes acontecimentos, e muitos outros, estavam entremeados às mudanças drásticas na cultura sexual que ocorreram ao longo dos séculos XVII e XVIII. De fato, minha meta geral era mostrar que a revolução sexual foi uma parte central do Iluminismo europeu e norte-americano: ela ajudou a criar um modelo totalmente novo de civilização ocidental, cujos princípios de privacidade individual, igualdade e liberdade continuam distintos até hoje.

Comparado com o Iluminismo na França, na Alemanha ou na Itália, o do mundo anglófono avançou com tão pouco alarde que, surpreendentemente, os historiadores ainda discutem se é possível dizer que ele sequer existiu. Este livro assume uma visão mais ampla do que foi o Iluminismo — não apenas uma série de debates filosóficos esclarecidos entre intelectuais, mas uma série de mudanças sociais e intelectuais, de uma ponta à outra da sociedade, que alterou as noções de religião, verdade, natureza e moralidade de quase toda a população. A revolução sexual demonstra como os modos de pensar iluministas se propagaram de maneira vasta e veloz, e quais efeitos

importantes eles surtiram nas atitudes e comportamentos populares.

Isso não significa que eles afetaram todas as pessoas igualmente, ou de modo favorável. Como veremos, embora a longo prazo, os ideais de liberdade sexual viriam a se tornar muito mais amplamente aceitos a curto prazo, o seu avanço, como o de outros tipos de liberdade, beneficiou, acima de tudo, uma minoria de homens brancos, heterossexuais e detentores de propriedade. Tentei indicar algumas das contradições e disparidades mais óbvias da revolução sexual, principalmente para as mulheres. Espero que minha análise instigue outros estudiosos a explorar mais a fundo suas diversas implicações para mulheres e homens, para as relações homossexuais, para diferentes classes e grupos sociais, e em outras sociedades ocidentais.

O argumento do livro não é apenas sobre novos modos de pensar, mas também sobre mudanças nos modos de vida. Ele tenta mostrar como as crenças das pessoas foram afetadas pelas circunstâncias sociais, e como as novas formas de comércio, comunicação e organização social transformaram a percepção e a experiência do sexo. Tradicionalmente, a maior parte da população sempre vivera em pequenas e vagarosas comunidades rurais, onde era fácil exercer a conformidade social e moral. A vida nas cidades grandes era diferente, em sua escala e anonimato, na circulação cada vez mais veloz de notícias e ideias, e na mera disponibilidade de aventuras sexuais. Ela punha a imposição da disciplina sexual sob uma pressão cada vez maior. O primeiro lugar a vivenciar estas mudanças foi Londres, e, portanto, será este o centro da nossa atenção.

Este foi o período em que Londres se tornou a maior metrópole do mundo. Para pessoas anglófonas em todo o planeta, a cidade era o epicentro do poder político, da literatura e da cultura, e das novas ideias. Atitudes e estilos de vida modernos urbanos, novas tendências sociais, intelectuais e sexuais: tudo era criado ali primeiro; no entanto, seus efeitos eram sentidos em toda parte. O que aconteceu em Londres acabaria moldando o tratamento das questões sexuais nacional e internacionalmente, de uma ponta à outra do Império Britânico — de Edimburgo a Brighton, de Dublin a Nova York, de Delhi a Melbourne. Na metade do século XIX, a maior parte da população britânica

vivia em cidades de algum porte; até o final deste livro, chegaremos ao ambiente familiar e reconhecível da vida urbana vitoriana do século xx. Mas a história começa num mundo muito diferente.

O CONTEXTO MEDIEVAL

QUANTO MAIS RETROCEDEMOS NO TEMPO, mais fragmentários tornam-se os registros. A maior parte deles perdeu-se, e aquilo que sobreviveu, muitas vezes, é esparso e abreviado, de modo que só temos alguns vislumbres intermitentes da lei em ação. Mas seu espírito geral é claro: o princípio de que o sexo ilícito era um crime público foi afirmado com crescente vigor a partir do começo da Idade Média.

Na verdade, desde o início da história humana, todas as civilizações haviam prescrito leis severas contra pelo menos alguns tipos de imoralidade sexual. Os códigos legais mais antigos que chegaram até nós (c. 2100–1700 a. C.), redigidos pelos reis da Babilônia, faziam do adultério um crime punível com a morte, e a maioria das outras culturas clássicas e do Oriente Próximo também o tratava como infração grave: esta era a visão adotada pelos assírios, os antigos egípcios, os judeus, os gregos e, até certo ponto, os romanos. A principal preocupação destas leis geralmente era proteger a honra e os direitos de propriedade de pais, maridos e grupos de condição social mais elevada. Esta mesma visão alicerçava a justiça das tribos germânicas que se assentaram em toda a Europa Ocidental e nas Ilhas Britânicas nos últimos anos do Império Romano: os francos, os godos, os saxões, os jutos e outros. Por isso, os primeiros códigos legais ingleses, datados desta época, evocam uma sociedade cujas mulheres eram compradas e vendidas, e viviam constantemente sob a tutela dos homens. Mesmo nos casos de sexo consensual, seu sistema de justiça estava, acima de tudo, preocupado com a compensação que um homem devia pagar ao outro pelo coito ilegítimo com uma escrava sua. As Leis de Etelberto (c. 602), o rei anglo-saxão de Kent, estipulam as diferentes multas a serem pagas “se um homem toma uma viúva que não lhe pertence”; por deitar-se com criadas ou escravas de classes diferentes; e por adultério com a esposa de outro homem livre — caso em que, além de uma multa pesada, o infrator deveria “obter outra esposa com

seu próprio dinheiro e levá-la à casa do outro”. No entanto, o sexo ilícito também era, cada vez mais, abominado pelo ato em si e sujeito a uma punição pessoal severa. O Código de Alfredo, o Grande (c. 893), legitimava que qualquer homem matasse outro caso o encontrasse “com sua esposa casada, a portas fechadas ou sob o mesmo cobertor, ou com sua filha legítima ou sua irmã legítima, ou com sua mãe”. O do rei Cnut (c. 1020–1023) proibia que homens casados sequer fornicassem com suas próprias escravas, e ordenava que as mulheres adúlteras fossem humilhadas publicamente, perdessem seus bens, e que suas orelhas e nariz fossem cortados.[\[3\]](#)

Esta austeridade condizia com a atitude da Igreja cristã e seu crescente status dentro da sociedade europeia durante o começo da Idade Média. Embora não haja registros de que Jesus tenha dito muita coisa sobre o assunto, Ele obviamente não endossava o adultério ou a promiscuidade, e os líderes posteriores desta religião desenvolveram doutrinas cada vez mais restritivas de moralidade sexual. Neste processo, eles aproveitaram diversas doutrinas mais antigas, de modo que o resultado foi, como diz certo estudioso, “uma montagem complexa de preceitos de pureza pagãos e judaicos, ligados a crenças primitivas sobre a relação entre o sexo e o sagrado, conjugados a ensinamentos estoicos sobre ética sexual, e amarrados por uma colcha de retalhos de [novas] teorias doutrinárias”. Os estoicos, uma das correntes mais influentes da filosofia greco-romana, já desconfiavam do sexo de um modo geral, como um prazer ignóbil e perigosamente corruptor. A mesma desconfiança em relação ao sexo como algo bestial e aviltante perpassava as escrituras hebraicas. Embora o Velho Testamento louvasse o casamento como instituição social e religiosamente indispensável, e às vezes (notavelmente no Cântico dos Cânticos) celebrasse o erotismo conjugal, sua mensagem predominante era que as relações sexuais eram impuras. Mesmo entre marido e mulher, o sexo devia ser estritamente limitado em sua ocasião, local e propósito (apenas para procriação, não por prazer), e sempre tinha que ser seguido de purificação ritual, para lavar a sujeira do ato. O horror à poluição era evocado ainda com mais força por outras formas de sexo. As instruções de Deus neste quesito eram detalhadas e inequívocas. “Não

cometerás adultério” era o sétimo de seus Dez Mandamentos, e todo adúltero ou adúltera, ordenara ele, “deverá certamente morrer”. O mesmo fim devia ser imposto a qualquer culpado de incesto ou bestialidade, assim como homens que faziam sexo com outros homens: todas estas pessoas aviltavam a si mesmas e à comunidade. Se a filha de um sacerdote fornecasse, devia ser queimada viva. Se um homem se deitasse com uma mulher menstruada, “serão ambos eliminados do meio do seu povo”. Se qualquer homem se deitasse com uma jovem prometida em casamento, a vontade de Deus era que “trareis ambos à porta da cidade e os apedrejareis até que morram — deste modo extirparás o mal do teu meio”.^[4]

Os preceitos cristãos incorporaram esta visão básica e ainda foram além. A Lei Judaica tinha sido relativamente tolerante à fornicação entre homens e mulheres solteiros, ao uso de prostitutas gentias pelos homens, e à existência de concubinas — na verdade, como registra a Bíblia, os antigos hebreus muitas vezes tinham mais de uma esposa. Em seus primeiros séculos, o cristianismo também parece ter tolerado o concubinato. De um modo mais geral, no entanto, os líderes da nova religião interpretavam os mandamentos de Deus como proibitivos de qualquer ato sexual fora do casamento: este era o caminho da perdição e do fogo do inferno. Muitos deles eram tão avessos às relações sexuais que viam mesmo o casamento como um estado menos puro e desejável que o celibato completo. Já nos textos mais antigos do cristianismo que foram conservados, esta mensagem é explicitada por São Paulo, a figura dominante dos primórdios da Igreja. “É bom ao homem não tocar em mulher”, ele explicou à comunidade cristã de Corinto por volta do meio do século I, pois, mesmo dentro do casamento, o sexo seduzia a mente e o corpo do homem, desviando-o de seu propósito maior, a comunhão com Deus. O próprio Paulo era puro, solteiro e abstinente, e esse era o estado mais sagrado. “Quisera que todos os homens fossem como sou”, ele escreveu, e as jovens e viúvas também: “É bom ficarem como eu. Mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor se casar do que ficar abrasado” (1 Cor 7,1–40; ver em Rm 1 sua condenação das relações homossexuais). Em outras palavras, o casamento era apenas uma indulgência

lamentável aos que eram fracos demais para domar seus impulsos corporais.

Nos séculos seguintes, as principais autoridades da Igreja (que, em sua maioria, eram eles próprios homens celibatários) levaram mais além esta visão essencialmente negativa do sexo. O ideal ascético de abstinência, especialmente para o clero, mas também para homens e mulheres laicos, foi cada vez mais realçado; enquanto crescia um grande corpo de preceitos que apoiavam a noção de que o desejo corporal era intrinsecamente vergonhoso e pecaminoso. O expoente mais poderoso desta visão foi santo Agostinho (354–430), bispo da cidade de Hipona no litoral norte da África: provavelmente nenhuma outra pessoa surtiu um impacto mais profundo e duradouro nas atitudes cristãs ocidentais em relação à sexualidade. Em sua juventude, isto pareceria improvável. Enquanto fazia carreira como jovem acadêmico brilhante, no norte da África e depois na Itália, ele viveu por muitos anos com sua amante não casada e seu filho ilegítimo, e era muito mais atraído pelo maniqueísmo do que pelo cristianismo predominante. Como se lembrava ele de um trecho célebre de suas *Confissões*, mesmo quando começara a perceber o erro de sua conduta, sua oração para Deus tinha sido “dai-me castidade e autocontrole — mas por favor, ainda não”, pois ele ainda era cheio de “luxúria que eu estava mais ansioso para satisfazer do que para extinguir”. No entanto, como no caso de inúmeros críticos à sensualidade que vieram depois, foi justamente sua experiência da força da paixão humana que o levou, uma vez convertido e dedicado a uma vida de celibato, a investir de forma tão veemente contra suas tentações vis e debilitantes. Por fim, Agostinho passou a ver a luxúria como o mais perigoso de todos os impulsos humanos. Assim como muitos outros teólogos medievais, argumentou que era uma consequência direta da Queda — os sentimentos sexuais não eram de forma alguma um bem, mas sim uma punição infligida por Deus a Adão e Eva e seus descendentes, uma marca indelével de seu estado pecaminoso e corrompido. Afinal, a luxúria tinha um incomparável poder de sobrepujar a razão e a vontade humana: quando excitados, homens e mulheres não podiam nem mesmo controlar as inquietações de sua própria genitália. Pior ainda, ninguém podia jamais ter

certeza de haver dominado a luxúria para sempre, por mais vigorosos que fossem seus esforços. Na velhice, quase quarenta anos após se tornar celibatário, tendo dedicado sua vida à mortificação do desejo, Agostinho resumiu sua própria experiência numa carta a outro bispo, Ático de Constantinopla. Conter “esta concupiscência da carne”, queixou-se ele, era batalha de uma vida inteira para todos, fossem virgens, casados ou viúvos: “Pois ela se infiltra onde não é chamada, e tenta os corações das pessoas fiéis e santas com seu desejo inoportuno, e mesmo perverso. Mesmo se não cedemos a estes seus incessantes impulsos com nenhum indício de consentimento, mas sim lutamos contra eles, quereríamos assim mesmo, por um desejo mais santo, que eles simplesmente não existissem em nós, caso isso fosse possível”.

No entanto, não era possível. Enquanto a humanidade continuasse em seu estado decaído, a própria procriação sexual transmitia o mal de geração em geração: “A culpa deste pecado é contraída no nascimento”. Mesmo no casamento, homens e mulheres tinham que estar constantemente alertas para não pecar através de sexo imoderado, impuro ou que não fosse voltado à procriação. Para todo cristão, ao longo de toda a sua vida, a disciplina sexual era uma necessidade fundamental e inevitável.^[5]

Estas eram as doutrinas que a Igreja buscava incutir em seus seguidores, em todos os lugares onde a nova religião se espalhava. Na Inglaterra, os mais antigos manuais do clero anglo-saxão que foram conservados (datados do século VII ao século XI) descrevem, com detalhes explícitos, os diversos pecados sexuais solitários, heterossexuais e homossexuais, que laicos e sacerdotes podiam cometer, e as penas para cada um deles — meses ou anos de jejum, açoitamento, divórcio, perda do ofício clerical.^[6] A propagação dos padrões morais cristãos surtiu um efeito cada vez mais notável nas atitudes dos laicos. Sob pressão do clero, o costume aristocrático de tomar concubinas enfraqueceu aos poucos, e a definição da Igreja de monogamia lentamente ganhou terreno.^[7]

A alta Idade Média presenciou uma considerável aceleração na teoria e na prática da disciplina sexual. Entre os séculos XI e XIII, a Igreja ocidental

expandiu vastamente seu poder nesta esfera, de acordo com seu crescente predomínio social e intelectual. Em toda a Europa, leis eclesiásticas referentes a sexo e casamento foram elaboradas, padronizadas e endurecidas, igualmente para clérigos e laicos, reis e camponeses. Foi neste momento, por exemplo, que os líderes da Igreja deram início a uma campanha coordenada, e cada vez mais bem-sucedida, para impingir o celibato a todos os sacerdotes e proibir o casamento do clero. A fundação dos tribunais permanentes da própria Igreja, a partir de aproximadamente 1100, também transformou a punição de infrações sexuais entre a população em geral. Antes principalmente uma questão de confissão particular e de jurisdição *ad hoc*, ela agora se tornou objeto de um sistema cada vez mais poderoso de inquisição pública. Por fim, o crescimento das cidades levou ao acréscimo de novas penalidades civis contra o adultério, a fornicação e a prostituição, ao lado das estruturas mais antigas de justiça real, feudal e eclesiástica.[8]

No fim da Idade Média, o sexo extraconjugal já era continuamente policiado por uma densa rede de jurisdições. Os casos sexuais e conjugais dominavam as sessões dos tribunais eclesiásticos ingleses: já no final do século XIII, eles somam de 60% a 90% de todos os litígios de que há registros, e as evidências do fim do século XV e do XVI geralmente revelam o mesmo foco preponderante no combate ao adultério, à fornicação e à prostituição. As penas impostas variavam conforme a época e o lugar. Em Rochester, no século XIV, homens e mulheres às vezes eram enviados em peregrinações para expiar seus pecados, ou obrigados a dar esmolas aos pobres, ou recebiam a permissão de converter sua sentença numa multa. A penitência mais comum era ser surrado em público e repetidas vezes perto da igreja da paróquia e do mercado, aos olhos de toda a comunidade.[9] Os mesmos crimes também eram punidos por tribunais municipais. Em Coventry, em 1439, os magistrados sentenciaram William Powlet, um chapeleiro, a desfilar publicamente pela cidade numa carroça aberta junto à sua amante, “como exemplo de punição do pecado”, e determinaram que, dali em diante, todos os fornicadores recebessem o mesmo tratamento. Em Londres, Bristol e Gloucester, eles construíram uma “gaiola” pública especial no mercado

principal, onde prendiam e expunham prostitutas, adúlteros e padres libidinosos; em outros lugares, *cucking-stools*[\[10\]](#) eram usados para punir prostitutas. Pelo menos desde o fim do século XIV, campanhas especiais contra infratores sexuais eram um evento comum em Londres, além do policiamento mais rotineiro da incastidade. Também se instauraram elaborados rituais de punição cívica para prostitutas, cafetinas e adúlteros. Infratores graves eram conduzidos numa longa procissão pública pela cidade, vestindo trajes simbolicamente degradantes, e acompanhados por um estardalhaço de panelas e bacias. Às vezes, eles também eram açoitados, colocados no pelourinho, tinham os cabelos raspados ou eram banidos da cidade.[\[11\]](#)

A frequência com que estas punições foram impostas ao longo de todo o fim da Idade Média indica que o sexo fora do casamento continuava acontecendo. Tanto na literatura medieval quanto na vida diária, o amor ilícito e o sexo mercenário frequentemente eram discutidos num tom mais casual, implicando que talvez não fossem sempre culpáveis. Muitas pessoas acreditavam que a fornicação não era uma ofensa grave, relatou um bispo de Exeter no século XII; e embora, em 1287, a ideia de que ela era totalmente livre de culpa tenha sido formalmente classificada como heresia, a prática continuou existindo. Em especial, aceitava-se a ideia de que os jovens se apaixonavam, e que às vezes faziam travessuras. Como se queixariam os primeiros líderes da igreja Tudor nos anos de 1540, “entre muitos, não é tido como pecado algum, e sim um passatempo, uma estrepolia, e apenas um sinal de juventude: é recebido não com reprimendas, mas com piscadelas; não com castigo, mas com risadas”.[\[12\]](#)

Também havia óbvios limites e inconsistências nas atitudes oficiais em relação à disciplina sexual.[\[13\]](#) A coabitação não conjugal, tanto no clero quanto entre laicos, era corriqueira até a alta Idade Média, e continuou existindo até a Reforma Protestante. A criminalização da fornicação era ainda mais dificultada pela Lei Matrimonial da própria Igreja, codificada no século XII (e só alterada na Inglaterra com o Ato Matrimonial de 1753). Só o que a lei exigia para formar um laço matrimonial indissolúvel era que um homem e

uma mulher núbeis trocassem votos com verbos no tempo presente (e se fizessem isso com verbos no futuro, um único ato de coito criaria uma união legal). Em tese, portanto, a legitimação do sexo exigia apenas o consentimento do próprio casal, sem a necessidade de nenhum padre, testemunhas ou cerimônia. Na prática, a Igreja tentava, cada vez com mais sucesso, desestimular e penalizar todas as formas de casamento sumário, irregular e clandestino; já no fim da Idade Média, a norma era um casamento anunciado publicamente, com muita antecedência, e solenizado por um padre na igreja da paróquia, diante da comunidade local.^[14] No entanto, nunca morreu completamente a ideia de que, em última instância, era o próprio casal quem deveria decidir se era ou não era casado aos olhos de Deus (como veremos no capítulo 2). Por fim, a prostituição pública foi tolerada, e, no fim da Idade Média, cada vez mais sancionada, como um mal necessário. Como, na prática, era impossível refrear os desejos carnis dos laicos não casados e dos clérigos, segundo o argumento, era melhor permitir os bordéis do que provocar sedução, estupro, adultério e coisas piores. Conforme uma popular analogia medieval, “retira o esgoto, e encherás o palácio de fedor [...] retira do mundo as meretrizes, e irás enchê-lo de sodomia”.^[15]

Mesmo assim, a tendência principal ao longo do tempo era de controle e punição, sempre mais rígidos, do sexo não conjugal, tanto pelas autoridades seculares quanto pelas eclesiásticas. Também é evidente que, durante a Idade Média, o hiato entre os preceitos cristãos e as atitudes populares ficara cada vez mais estreito. Embora as pessoas talvez resmungassem contra os limites da disciplina sexual, ou se ressentissem de que estes limites fossem impostos pessoalmente sobre eles, seus efeitos eram onipresentes, e sua necessidade não era questionada.

MORALIDADE REFORMADA

NA VERDADE, no começo do século XVI, a principal crítica pública considerava a prática existente branda demais. Esta era uma das maiores queixas do movimento protestante, que começou por volta do ano de 1500 como uma campanha para purificar a Igreja por dentro, mas logo se transformou numa luta cataclísmica pela verdade, que dilacerou a união da cristandade ocidental. No fim do século XVI, o mundo ocidental (incluindo suas colônias ultramarinas em expansão) estaria dividido de forma hostil e permanente entre linhas religiosas — entre católicos e protestantes, e entre diversas variedades de protestantismo. O que os protestantes tinham em comum era uma crença de que as doutrinas e práticas da Igreja católica haviam se tornado corruptas e mundanas. Sua ambição era redescobrir o que Deus realmente exigia dos cristãos, e ordenar suas próprias sociedades de acordo com isso: não só em termos de culto religioso, mas em todas as esferas da vida. Diferente do dogma acumulado da Igreja e de seus papas e padres, sua maior base para isto devia ser a inspiração direta da palavra de Deus: o texto da Bíblia.

O sexo foi um aspecto central no modo como a Reforma remodelou o mundo. Aos olhos dos protestantes, toda a atitude da Igreja católica em relação à moralidade sexual parecia pateticamente frouxa e desonesta. Seus padres eram parasitas libidinosos: o ideal do celibato clerical não passava de uma piada. Os tribunais eclesiásticos não eram, nem de longe, austeros o bastante ao perseguir infratores sexuais e punir seus pecados mortais. Especialmente escandalosa era a tolerância à prostituição. Na opinião dos reformistas, a depravação escancarada era ainda mais perigosa que as ligações secretas: a visão ostensiva de prostitutas e bordéis dava um péssimo exemplo aos jovens, tentava homens e mulheres a pecar, e era especialmente acintosa a Deus. Além disso, permitindo e regulando o comércio sexual, a Igreja católica — a “prostituta da Babilônia” — estava literalmente se

mantendo com a renda da fornicção e do adultério. “Ó Roma!”, dizia a convencional denúncia protestante, “a cortesã abre um negócio, paga um aluguel anual ao tesouro de sua Santidade, e tira uma licença para seu ofício”. [16] Ao mesmo tempo, enquanto se deixava a moral do povo apodrecer, a própria Igreja enriquecia com o faturamento de multas, indulgências e os outros artifícios que impunha a seu rebanho desventurado. Em suma, havia uma relação direta entre a corrupção espiritual e sexual da Igreja católica e a de seus seguidores. Esta se revelou uma relação polêmica extremamente poderosa, que os protestantes depois explorariam para sempre. [17]

Em vez de tal perversidade, os protestantes advogavam uma moral mais pura, mais rigorosa. A aspiração católica ao celibato foi descartada como algo irrealista e contraproducente. Para todos os homens, incluindo os sacerdotes, o casamento seria, dali em diante, a única vazão para o desejo sexual. Por outro lado, as diversas injunções divinas contra a promiscuidade deveriam ser levadas ainda mais a sério: todo sexo fora do casamento seria severamente punido. Que os adúlteros fossem condenados à morte era o ideal de Lutero, Zwingli, Bucer, Bullinger e outros líderes reformadores. [18] A consequência foi que, onde quer que a Reforma tivesse êxito, ela era acompanhada por esforços conscientes para endurecer a disciplina moral: o fechamento de bordéis, a expulsão de prostitutas, e a instauração de punições mais severas para o adultério e a fornicção. Em resposta ao desafio protestante, um policiamento sexual mais rigoroso também se tornou uma característica da Contrarreforma católica. Em todo o mundo ocidental, o período presenciou uma intensificação da propaganda e da ação cristã contra a fornicção, o adultério, a prostituição e a sodomia. [19]

A Inglaterra não foi exceção. Não está claro por que, mas já no fim da Idade Média, seus costumes aparentemente eram menos permissivos que os da cristandade continental. Muito poucas cidades parecem ter permitido bordéis licenciados; e não há evidência alguma de fundações religiosas para dar assistência a prostitutas penitentes, que eram comuns em outras partes da Europa Ocidental. [20] Ao longo de todo o século XVI, houve muitas tentativas de implementar leis nacionais mais rígidas contra os infratores sexuais. Um

estatuto de 1534 tornava a *buggery* [sodomia], fosse com outra pessoa ou com um animal, punível com a pena de morte. Outro, em 1576, dava aos juízes de paz o poder de punir os pais de qualquer criança nascida fora dos laços matrimoniais. Enquanto isso, muitos eclesiásticos e parlamentares trabalhavam por uma disciplina ainda maior. Em 1552, uma extensa revisão da Lei Canônica, liderada pelo arcebispo Cranmer, recomendava que os adúlteros sofressem a prisão perpétua ou o exílio (embora o apedrejamento até a morte, como notavam os comissários com uma certa nostalgia, fosse “a punição especialmente criada para isto por nossos patriarcas”).[\[21\]](#) No mínimo, prostitutas, fornicadores e adúlteros deviam ser marcados com ferros quentes na bochecha ou na testa, sugeriu o escritor Philip Stubbes, para que “os cristãos honestos e castos se possam distinguir dos filhos adúlteros de Satã”. Muitos outros insistiam que o adultério devia ser um crime capital. A homilia oficial da dinastia Tudor contra a prostituição, que a partir de 1547 foi recitada regularmente em toda igreja de paróquia no reino inteiro, observava, em tom de aprovação, que muitas nações estrangeiras e pagãs do passado e do presente executavam pecadores sexuais, assim como Deus ordenara na Bíblia. Consequentemente, todo homem ou mulher inglês do período saberia que, por exemplo, “entre os turcos [...] caso sejam pegos em adultério, homem e mulher são ambos apedrejados imediatamente até a morte, sem misericórdia”.[\[22\]](#) Os efeitos dessa desaprovação crescente podem ser vistos mesmo nas classes mais altas. Muitos nobres medievais e do começo do século XVI reconheciam seus filhos bastardos, ou mantinham amantes abertamente. Depois da Reforma, no entanto, tal comportamento se tornaria mais controverso — no começo do século XVII, a imoralidade aristocrática gerava uma crescente inquietação sobre a degeneração das classes governantes.[\[23\]](#) *[\[24\]](#)

A partir do século XVI, em conformidade com este endurecimento das atitudes, os tribunais eclesiásticos locais intensificaram os esforços contra o sexo antes do casamento, a gravidez ilícita, a bastardia e questões afins.[\[25\]](#) O mesmo aconteceu com os governantes de cidades pequenas e grandes. Em Southampton e Norwich, na década de 1550, prostitutas notórias foram

expulsas da cidade, sob pena de serem açoitadas e marcadas com ferro quente no rosto caso ousassem voltar. Em Rye, os fornicadores eram forçados a usar colarinhos especiais amarelos e verdes no pescoço. Em outros lugares, eram vergastados, arrastados em carroças ou presos no tronco. Rituais altamente elaborados foram concebidos em Bury St. Edmunds no fim dos anos de 1570. Aos domingos, os infratores sexuais eram conduzidos em desfile até o pelourinho público. Os cabelos das mulheres eram cortados. Então eram todos amarrados e deixados ali durante um dia e uma noite, à mercê das condições climáticas e do desprezo da comunidade. Por fim, na feira do dia seguinte, eram açoitados publicamente, “recebendo trinta chicotadas bem dadas até que brote o sangue”.[\[26\]](#)

O ímpeto desta crescente austeridade vinha em parte do fervor religioso: os punidores mais entusiasmados da prostituição eram muitas vezes os protestantes mais evangélicos, que buscavam uma purificação cada vez maior da sociedade (os “puritanos”, como viriam a ser chamados na Inglaterra). Isso também refletia o aumento de pressões sociais. O século XVI foi um período de crescimento populacional e revolução econômica sem precedentes. No reinado de Elisabete I (1558–1603), isso já estava resultando numa considerável escassez, superpopulação, e pressão sobre os recursos locais. O alastramento cada vez mais virulento da sífilis a partir do fim do século XV gerava uma ansiedade crescente, em especial nas cidades de algum porte. Neste contexto, os problemas sociais causados pela imoralidade sexual — crime, doença, bastardia, pobreza — passaram a ser sentidos de forma cada vez mais acentuada. O endurecimento das medidas contra o adultério e a fornicção podem ser vistos, portanto, como parte de uma tentativa mais ampla do fim da dinastia Tudor de combater o empobrecimento e a desordem social, mediante a fundação de novos tipos de prisões e *workhouses*,[\[27\]](#) um sistema totalmente novo de assistência aos pobres, e um combate feroz a outros tipos de comportamento antissocial, como a embriaguez, a ociosidade e a mendicância. Juntas, estas atitudes constituíam uma expansão significativa da intervenção governamental em problemas econômicos e sociais.

Londres era o epicentro do entusiasmo protestante, do poder cívico e central e das novas iniciativas. A partir do começo do século XVI, de acordo com o avanço do protestantismo e da sífilis, a imoralidade foi tratada com uma redobrada hostilidade. Já em 1506, os bordéis licenciados de Southwark foram fechados temporariamente; em 1546, foram abolidos de vez. Uma sucessão de prefeitos e vereadores protestantes lançaram suas próprias cruzadas contra infratores sexuais — não só ordenando que prostitutas fossem desfiladas em carroças, postas no pelourinho, açoitadas, banidas da cidade e arrastadas pelo Tâmbisa, mas também usando a Lei Secular para perseguir fornicadores e adúlteros sistematicamente. Quando Rowland Hill, prefeito em 1550, instigou que cidadãos notáveis fossem levados em carroças por atos incastos, vários deles “lhe disseram que não era correto ser tão severo, e disseram que isso lhe custaria caro quando ele deixasse seu posto, mas ele não cessou por conta disso, apesar de que muitos homens pagariam vastas somas de dinheiro para serem salvos da humilhação”.[\[28\]](#)

Especialmente importante foi a fundação de Bridewell na década de 1550, um tipo inteiramente novo de instituição penal para lidar com os depravados sexuais, mendigos, vagabundos e outros pequenos infratores da City[\[29\]](#)*. Este prédio na divisa ocidental da City, originalmente um dos palácios de Henrique VIII, foi a primeira “casa de correção” inglesa: um lugar aonde os infratores eram sumariamente enviados, para receber não só um açoitamento vigoroso, mas também semanas de detenção e trabalho duro, assim incutindo neles o temor a Deus e o hábito da industriiosidade. Este modelo seria adotado em todas as outras cidades e condados da Inglaterra (o nome *bridewell* também se tornou um termo genérico para qualquer casa de correção). Sua fundação surtiu um efeito imediato na punição de infrações sexuais em Londres. Esta única instituição punia sozinha centenas de homens e mulheres incastos por ano — além do grande número de casos que devem ter sido tratados pelos oficiais paroquianos e tribunais eclesiásticos da cidade, suas reuniões de guardas da vizinhança, suas guildas de comércio e outros órgãos semelhantes, e seus juízes de paz. No final do século XVI, a imoralidade sexual já estava provavelmente sendo policiada com maior vigor em Londres

do que jamais tinha sido antes.

PODER E PUNIÇÃO

OS IDEAIS ORTODOXOS DA IGREJA E DO ESTADO CONTINUAMENTE IAM de encontro a atitudes mais tolerantes em relação ao sexo ilícito. Estas visões alternativas, no entanto, não são fáceis de se recuperar em detalhe. Por não serem nem respeitáveis nem muito plenamente desenvolvidas, raras vezes elas eram registradas por escrito com alguma extensão. Na poesia e na ficção, o amor era interminavelmente celebrado, mas a paixão sexual costumava ser mais insinuada do que descrita de um modo direto. E, no entanto, a ideia básica de que o sexo era prazeroso, e que homens e mulheres o desejavam, ou até mesmo precisavam dele, era difundida em inúmeras piadas, panfletos e outras formas de comunicação popular. A balada “A Remedy for the Green Sickness” [Uma cura para a doença verde] (c. 1670), por exemplo, brincava com a ideia, em voga no século XVII, de que não era saudável uma mulher continuar virgem por muito tempo:

Uma bela moça viçosa
jazia ofegante em sua cama
estava verde como a grama
e gemia, num lamento
“Sem um rapaz lascivo
que me venha aliviar a dor
não posso mais viver
eu suspiro e sofro
minha vida agora não tem valor”.

Mais ou menos na mesma época, um escritor inglês anônimo, traduzindo um texto erótico francês, fez uma descrição insolitamente longa de como uma mulher do século XVII poderia, numa linguagem mais explícita, ter vivenciado e descrito os espasmos da paixão com seu amante:

Por fim ambos tínhamos intenção de aliviar-nos; portanto, ele estirou-se na cama com seu falcão [i.e. pênis] ereto, puxou-me para cima de si, e eu própria o meti em minha cona, sacudindo meu

rabo. E dizendo “Eu é que te fodo, querida”, ele mandou que eu não interferisse, e que acompanhasse meu fodimento, mantendo sua língua este tempo todo em minha boca, e chamando-me “minha vida, minh’alma, minha querida vadia”, mantendo suas mãos em minhas nádegas, [até que] por fim o doce prazer se aproximando fez-nos prender um ao outro com força e vigor, e, finalmente, veio aquilo, para a incrível satisfação das duas partes.[\[30\]](#)

As vozes de mulheres reais em primeira mão são muito mais difíceis de recuperar. Mesmo dentro do casamento, é raro encontrar, antes do século XVIII, textos de correspondência feminina que façam sequer uma vaga alusão à paixão sexual tanto quanto a resposta que Maria Thynne, uma nobre dama de Wiltshire, escreveu por volta de 1607 para uma carta, agora perdida, de seu marido Thomas, muito distante dela em Londres. A união dos dois era extraordinária. Eles haviam se conhecido certa noite de maio de 1594, numa festa numa taverna em Buckinghamshire. Ela viera da corte da rainha Elizabeth, ele, de Oxford, onde estava estudando. Ambos só tinham dezesseis anos. E, no entanto, naquele mesmo dia, casaram-se em segredo e passaram sua primeira noite juntos. Suas famílias eram poderosas e inimigas ferrenhas, e os pais de Thomas fizeram tudo o que puderam para desmanchar o casamento, porém, o amor deles era forte. A história dos dois talvez tenha inspirado William Shakespeare, pouco tempo depois, a escrever *Romeu e Julieta* (c. 1595–1596). Eis aqui Maria, com cerca de 27 anos de idade, alguns anos depois que ela e Thomas finalmente puderam passar a viver juntos:

Meu mais amado Thomken, e meu mais caro Senhorzinho,

Sabe que não esqueci, nem quero esquecer como fizeste meu sangue modesto irromper a minhas faces encabuladas com tua primeira carta. Ameaçaste vigorosa paga, e eu, vigorosa retribuição, de modo que quando nos encontrarmos, haverá paga e retribuição, que vamos passar e repassar, *allgiges vltes fregnan tolles*, sabes o que penso, embora não me compreendas [...].[\[31\]](#)*

Sendo tão louca quanto uma sardinha e tão orgulhosa quanto uma juliana [peixe] de Aragão, saúdo-te, meu excelso amado, com o retorno de teu próprio desejo em tua última carta, e mais uma vez que estejas bem, meu boníssimo e dulcíssimo Thomken, e muitas mil vezes mais do

que estas 100.000.000.000.000.000.000.000 por tuas gentis cartas lascivas.

Tua e apenas toda tua

Maria[32]

Em contraste, a sra. Sarah Cowper, esposa infeliz, observou em 1701 que vivera com seu marido por mais de 35 anos, e concebera quatro filhos seus, “sem saber o que é ter um pensamento incasto ou prazer sensual”. Ela estava tanto se vangloriando de sua atitude virtuosa em relação ao sexo quanto se queixando de seu relacionamento. O discurso e o comportamento incastos eram recebidos com tamanho descrédito que, em geral, só as mulheres que ganhavam a vida com o sexo (ou com a exploração sexual alheia) falavam mais positivamente sobre isso, pelo menos de forma a deixar vestígios no registro histórico. Para convencer uma jovem parente sua a dormir com homens, por exemplo, uma cafetina chamada Margery, no começo do século XVII, em Glastonbury, incentivou a menina dizendo “que ela tinha uma boa cona e rogava-lhe que desta fizesse uso, pois não o fazendo, causaria um mal a si mesma, pois se o chão não fosse arado e adubado, seria tomado de espinhos e sarças”. “Não te deites assim displicente sobre mim”, a experiente adúltera Susannah Cooke repreendeu um de seus amantes, de forma igualmente direta, estando os dois deitados na cama, “monta em mim e me faz sentir como tem de ser”. (Foi o que ele fez.)[33]

As opiniões contemporâneas sobre o desejo sexual, e principalmente sobre sua legitimidade fora do casamento, eram predominantemente articuladas por homens (ou através deles, em seu papel de escribas e autores). Quando tais visões eram expressas publicamente, em geral, era de forma jocosa — em 1631, por exemplo, Robert Barker, o impressor do rei, viu-se em apuros terríveis quando seus empregados imprimiram uma edição da Bíblia em que era omitida a palavra “não” do sétimo mandamento. (Que isso não era um erro inocente de tipografia fica claro ao vermos que, em outro verso, *God’s greatness* [A grandeza de Deus] foi transformado em *God’s great asse* [O grande traseiro de Deus].) Mais comum, no entanto, era que elas fossem expressas em caráter privado — principalmente como reação à ameaça de

punição. Quando Miles Horne e Elizabeth Powell foram presos e levados a Bridewell em maio de 1576 por terem feito sexo numa taverna de Southwark, responderam simplesmente que “tiveram essa vontade e, estando nas vias de fato, foram pegos antes de chegarem ao termo”. Um camponês de Somerset, no começo do século XVII, foi igualmente objetivo ao ser pego no flagra com sua amante e alguém dizer “que eles esperassem ser punidos pelo que fizeram”. “Nunca viste uma vaca ser coberta pelo touro?”, retrucou ele. Quando um clérigo casado de Essex foi acusado, em 1636, de beijar outra mulher, defendeu-se com uma analogia semelhante: “A mudança de pasto gerava bezerros gordos, e um pouco lá fora valia dois em casa”. Como certo cidadão humilde de Londres, em 1632, resumiu a noção geral que ecoa em todos estes fragmentos, “a fornicação não era pecado algum se ambas as partes estivessem de acordo”. Mesmo fora do casamento, um pouco de sexo com consentimento entre um homem e uma mulher podia ser tratado como um prazer inocente, natural.[\[34\]](#)

A justificativa mais comum de todas era que o casal pretendia se casar. “As restrições sobre a atividade sexual”, observa um historiador do período, “caíam por terra quando havia um casamento em vista.” Sabemos principalmente o que os amantes diziam um ao outro a esse respeito através de casos em que, na verdade, o namoro depois deu errado e eles foram perseguidos por fornicação ou bastardia —, porém muitas vezes, evidentemente, os casais faziam sexo após uma promessa de casamento, enquanto, em outras ocasiões, eles (ou pelo menos um deles) acreditavam que se casariam caso a mulher engravidasse. O amante de Dorothy Cornish, por exemplo, “anotou, da segunda vez em que teve coito carnal com ela, em seu diário, em que momento seria o nascimento da criança, e que ela não se preocupasse — se ela viesse a esperar uma criança, ele a desposaria”.

Quando Miliard Davies, de Plaitford, em Wiltshire, pariu o filho de Christopher Vincent em 1602 também disse a um tribunal que “o referido Christopher e ela eram ambos nascidos na mesma paróquia e filhos de vizinhos, e ela havia-lhe, por persuasão e a pedido dele, cedido que carnalmente a conhecesse; ela tinha boas esperanças de que ele a desposaria”.

[35]

Em contraste com este pano de fundo, é fácil ver os limites do policiamento sexual. Afinal, não era uma sociedade em que os sexos eram rigidamente segregados. Em sua maioria, as pessoas ficavam solteiras até que, no meio ou no fim da casa dos vinte anos, tivessem acumulado as competências e as economias necessárias para se casar e formar um lar independente. Além disso, em muitos âmbitos da vida social e econômica, homens e mulheres interagiam com liberdade — trabalhando, socializando e flertando secreta ou abertamente. Isto acontecia mesmo nas paróquias rurais, porém especialmente em Londres, que era um mundo à parte, fervilhando de oportunidades para encontros ilícitos e aventuras sexuais: bordéis, prostitutas de rua, tavernas, hospedarias, igrejas, teatros, feiras, mercados e ruas, todas abarrotadas de estranhos.[36]

Inúmeros adúlteros, fornicadores, prostitutas e sodomitas devem, portanto, ter passado despercebidos. Muitos outros escaparam da punição pública. Os historiadores também gostam de apontar as parcialidades do sistema. As mulheres estavam mais sujeitas à punição do que os homens. Pessoas ricas e poderosas tinham muito menos chances de sofrer as consequências do que seus inferiores: mesmo após a Reforma, muitos homens da aristocracia e da baixa nobreza[37] geravam filhos bastardos sem precisar ter receio de sanções legais. (Em 1593, na verdade, os membros do Parlamento rejeitaram o açoitamento como punição para homens que haviam concebido filhos bastardos, especificamente por medo de que isso “pudesse acabar acontecendo a gentis-homens ou homens de categoria, que não cabia submeter a tal vergonha”).[38] Às vezes a lei sofria abusos, e, em muitos casos, seus trâmites eram ineficientes. Todas estas limitações são significativas (e observações semelhantes seriam aplicadas ao estudo da maioria dos outros crimes e sistemas judiciais, ao longo de toda a história), pois refletem como o poder era distribuído dentro da sociedade: entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, e entre formas diferentes de autoridade intelectual e social.

Mas as limitações não nos devem distrair do fato mais simples de todos: o

policciamento sexual era parte integrante da sociedade pré-moderna. Sua atuação simbolizava os valores centrais da cultura. Sob quase qualquer critério, a aplicação de disciplina externa era notavelmente bem-sucedida. Desde o começo da Idade Média até o despontar do século XVII, ele lentamente impôs padrões de comportamento cada vez mais rígidos. Tanto sua teoria quanto sua prática surtiram um impacto profundo na mente e na vida de toda a população.

O policiamento sexual, na verdade, não era uma mera imposição externa, de cima para baixo. É claro que ele tinha por trás de si o poder da Igreja e do Estado. Mas era corporificado na participação popular, e na ampla aprovação dos seus princípios. Todo mundo tinha parte nele — mesmo os vigias, agentes de polícia e *churchwardens*[\[39\]](#) não passavam de pais de família comuns, revezando-se para ocupar um cargo específico na comunidade. Ninguém era pago por isso. Não havia uma força de polícia à parte, profissional. Era um sistema de autorregulação de pessoas comuns, de comunidades policiando a si mesmas e defendendo padrões coletivos de comportamento. Por isso, e porque muitas vezes faltava evidência sólida em casos de suspeita de imoralidade, seus julgamentos refletiam principalmente o consenso da opinião respeitável.[\[40\]](#)

Assim, a maioria dos procedimentos dos tribunais eclesiásticos não se baseava em fatos evidentes, mas sim numa “fama comum” ou “reputação” de imoralidade. Tais expressões implicavam uma notoriedade e uma concordância pública, mais do que meras suspeitas privadas. Mesmo as opiniões públicas não tinham igual peso: eram julgadas conforme a reputação daqueles que as expressavam. Uma fama comum entre cidadãos respeitáveis era uma questão séria; porém uma fama espalhada “pela mera e simples acusação de alguma mulher perversa que confessa sua própria perversidade”, como explicava um manual da época, era na verdade não “uma fama, mas sim um falso rumor”. De modo semelhante, o costumeiro método de determinar a culpa ou a inocência nos tribunais eclesiásticos não era uma apuração de evidências, mas um processo de “compurgação” pública, que testava as visões da comunidade inteira. Se o acusado conseguisse apresentar

um determinado número de vizinhos que jurassem publicamente que a suspeita era infundada, e se ninguém mais se dispusesse a os contradizer de forma convincente, a acusação era retirada; do contrário, a fama comum era considerada verdadeira. Entre o fim da Idade Média e o começo do século xvii, a compurgação parece ter sido um teste cada vez mais penoso de se passar, talvez refletindo o endurecimento das atitudes para com os infratores sexuais. Nos anos de 1610 e 1620, num dos casos mais bem documentados, os arcediagos de Salisbury, quase metade dos réus numa amostra de mais de duzentos, não conseguiram redimir-se e foram condenados.[\[41\]](#)

A justiça cívica também era baseada em apreciações de crédito, reputação e fama, e na prática não havia uma divisão clara entre a jurisdição sexual da Igreja e a dos magistrados seculares. Sob a lei comum, homens e mulheres suspeitos de má conduta sexual podiam ser presos e sumariamente entregues à casa de correção mais próxima, para serem açoitados, se necessário, e submetidos a trabalhos forçados durante dias ou semanas. Se fossem pais de família, seriam intimados a apresentar fiança (ou seja, encontrar membros respeitáveis da comunidade que depusessem a seu favor) e a comparecer diante de um tribunal. Estas penas costumavam ser aplicadas não só por “mau comportamento” evidente ou por uma óbvia perturbação da paz, mas também, como nos tribunais eclesiásticos, sob alegações de “má fama”, “renome” ou “crédito” de imoralidade, ou de comportamento “suspeito”.[\[42\]](#)

Dentro desta perspectiva, mesmo parecer ou tentar cometer atos incastos podia ser tão fatal quanto praticá-los de fato. Em maio de 1555, quando o Tribunal de Conselheiros Municipais de Londres descobriu que um aprendiz fizera uma proposta à esposa de seu mestre, ordenou que ele fosse imediatamente levado para fora, despido até a cintura “na porta externa deste saguão, e assim ser levado dali até o posto de reformação em Cheapside, ali ser bem surrado até seu corpo sangrar, e depois ser levado dali atado à traseira de uma carroça”, para ser conduzido numa humilhante procissão pela cidade e então simbolicamente despejado fora dela. Podia ser igualmente perigoso um homem e uma mulher conversarem entre quatro paredes se não fossem casados. Inúmeros homens e mulheres foram levados a tribunal

apenas por “fazer companhia” de forma inapropriada ao cônjuge alheio; o diário de Samuel Pepys fornece um vislumbre casual do tipo de policiamento moral rotineiro que esta sociedade aceitava como natural. Voltando para casa numa hora avançada com sua esposa e filhos depois de um jantar, certa noite em agosto de 1666, seu coche foi detido à entrada da City, e os ocupantes foram interrogados separadamente para ver “se eram maridos e esposas”. Quase não é preciso dizer que qualquer mulher que andasse sozinha após o escurecer estava sujeita a ser presa (ou assediada) sob suspeita de imoralidade.[\[43\]](#)

Por baixo desta incessante vigilância estava a doutrinação contínua dos ideais de monogamia e castidade. Que a luxúria era uma paixão perigosa e vergonhosa, que a fornicção era um mal, e o adultério um crime — estas doutrinas eram incutidas em todo homem, mulher e criança ao longo de sua vida inteira, oralmente e por escrito, de todas as direções imagináveis. A maioria das pessoas internalizava-as profundamente, mesmo que às vezes agisse de maneiras contrárias. Podemos ver isto nos livros que as pessoas liam, nas cartas que escreviam, na educação que recebiam, nos sermões que ouviam, nas injúrias e calúnias que lançavam uns aos outros, no desprezo que manifestavam para com qualquer tipo de transgressão sexual. A baixa nobreza e a aristocracia não estavam imunes a isto; nem mesmo os reis e rainhas. Pois, nas palavras que todo adulto e criança ouvia regularmente recitadas na igreja, a promiscuidade era um “pecado [...] imundo, fétido e abominável [...], que não é legítimo nem em rei nem em súdito, em oficial público ou pessoa particular [...] em nenhum homem ou mulher, qualquer que seja seu grau ou idade”.[\[44\]](#)

A punição pública era, portanto, apenas a manifestação mais acentuada da cultura geral de disciplina sexual. Quando se instaurava uma ação legal, muitas vezes o objetivo era tanto exercer pressão sobre um indivíduo para que ele se reformasse quanto garantir a condenação. Também havia inúmeros casos em que a disciplina era exercida com êxito fora dos tribunais — casos de adultério podados no talo, fornicadores admoestados, bordéis que eram extintos — por pais, pastores, amigos, parentes, vizinhos e empregados.

Temos um vislumbre deste pano de fundo sempre que a linguagem do litígio revela que a ação legal tinha sido um último recurso, ou que a punição estava sendo aplicada não por uma única infração, mas pela recalcitrância apesar de esforços anteriores. Assim, uma mulher podia ser perseguida por coabitação sem casamento e fornicção porque, “a despeito de teres sido muitas vezes grave e seriamente advertida, seja por palavras orais ou por cartas, a desistir de tal imunda e lasciva vida e convívio, no entanto, rejeitaste a dita advertência”.[\[45\]](#)

Mais reveladora ainda é a evidência abundante, vinda de aldeias e cidades de diversos portes de toda a Inglaterra nos séculos XVI e XVII, dos modos como prostitutas e adúlteros eram publicamente ridicularizados e humilhados por seus vizinhos e pela comunidade em geral. Quando Ann George foi flagrada certa tarde de verão fazendo sexo com um soldado num celeiro, “as pessoas da vizinhança pegaram-na e mergulharam-na num riacho, dizendo que se ela estava com calor, eles a refrescariam”. No inverno de 1605, quando se espalharam rumores perto de Evesham, em Worcestershire, de que George Hawkins, um proprietário de terras da região, havia gerado um filho bastardo, tomaram-se medidas mais elaboradas. Como um homem abastado, de origem nobre e oficial de destaque nos tribunais, ele estava bem situado para evitar quaisquer complicações legais graves por esta transgressão; porém não conseguiu evitar as críticas abertas de seus subordinados. Certo dia em dezembro, alguns deles se reuniram no Swan, a taverna de Edward Freme, e decidiram tomar uma atitude. Nenhum sabia escrever, por isso eles compartilharam sua história com três caixeiros viajantes de Coventry, que a puseram no papel para eles. Juntos, eles escreveram uma canção para ridicularizar Hawkins, sua amante e seu filho bastardo, incluindo imagens caricatas do vergonhoso trio, e puseram-se a divulgá-la ao máximo. Um dos comerciantes, Lancelot Ratsey, rapidamente fez uma pilha de cópias e também reproduziu o texto e os desenhos numa parede pública. Eles pregaram as folhas por todo o Swan e cantaram a balada para os outros frequentadores. Ao longo das semanas seguintes, fizeram o mesmo na cidade inteira e nos arredores: distribuindo cópias para todos os bares locais,

pregando-as em portas, muros e postes por toda parte, e saíram nas ruas cantando a balada do “*Squire Hawkins e sua meretriz*”. Eis a letra da canção, evidentemente referindo-se às figuras (agora perdidas) que estavam desenhadas em cima:

“Não posso mais”:
Diz a meretriz,
Do covarde George Hawkins.
Ele nela fez um filho,
No lugar mais repulsivo,
Que é vergonha nomear.
Mas para vossa satisfação,
Eu farei o relato,
Foi numa latrina,
No lugar mais imundo,
Como os senhores podem julgar.
No entanto, nada é abjeto demais
Para um canalha e uma vadia,
Por isso eles vão lá se arrastar.

Este é o bastardo,
Com seu pai, o covarde,
George Hawkins é chamado.
Em todo este condado,
Não há um nobre senhor,
Mais canalha que ele, acredito.
Ó semente maldita,
Meu coração sangra,
Ao pensar como nasceste.
Para a meretriz tua mãe,
E o canalha teu pai,
Um perpétuo escárnio.[\[46\]](#)

Em resumo, era uma cultura em que a autodisciplina em todas as esferas da vida era valorizada como o mais alto traço de civilização, e a incastidade era escarnecida, não só por diversão, mas como um distinto indício de fraqueza.

O princípio fundamental da ética convencional era o de homens e mulheres serem pessoalmente responsáveis por suas ações, por mais forte que fosse a tentação. Somente animais e povos selvagens davam “liberdade irrefreada” aos “apetites da natureza” — cristãos civilizados deviam, em contrapartida, “subjugar a carne; pôr a natureza sob o governo da razão e, em suma, pôr o corpo sob o comando da alma”.[\[47\]](#) O controle mental e físico dos apetites carnis era o próprio fundamento de toda a cultura da disciplina. Apesar de todas as limitações práticas da disciplina sexual, não havia uma ideologia coerente ou alternativa respeitável de liberdade sexual, nem um modo de conceber uma sociedade sem policiamento moral. Sendo assim, mesmo o diário pessoal de Pepys, o mais ousado relato de aventuras sexuais anterior ao século XVIII, é perpassado por uma consciência muito mais profunda de culpa e vergonha do que a maior parte de suas futuras contrapartes jamais seria.

Por que as pessoas pensavam assim? Por que se pressupunha que a disciplina sexual era tão indispensável para a ordem social? Se você, leitor, por acaso é membro da polícia moral do Irã ou da Arábia Saudita, que ainda hoje exerce um ethos semelhante, provavelmente pode adivinhar as respostas. Se não, continue lendo.

OS FUNDAMENTOS DA DISCIPLINA SEXUAL

NA VERDADE, essa questão era determinada por diversos fatores, pois muitos padrões de pensamento diferentes serviam de fundamento à disciplina sexual e eram invocados para justificá-la. O mais básico era o princípio patriarcal de que toda mulher era propriedade de seu pai ou marido, de modo que era uma espécie de roubo se qualquer estranho fizesse sexo com ela, e uma grave afronta a sua família. Na verdade, fantasiou a aristocrata Margaret Cavendish em 1662, numa família honrada, qualquer mulher assim aviltada merecia ser condenada à morte imediatamente por seus próprios parentes, “pela impureza, imodéstia, desonestidade e desonra da incastidade, que era uma ofensa aos deuses, uma exprobração a sua vida, um vexame para sua raça, uma desonra para seus consanguíneos, e uma infâmia para sua família”.[\[48\]](#)

O sexo ilícito também infringia direitos de propriedade de formas mais concretas: presentes entre amantes, pagamentos para prostitutas e o nascimento de filhos bastardos, tudo isso ameaçava as posses e heranças alheias. Além disso, a promiscuidade espalhava doenças venéreas, sofrimentos amorosos e a discórdia dentro das famílias. Provocava crimes e desordem, e levava inevitavelmente a outros pecados: embriaguez, roubo, mentiras, traições, infanticídio, assassinato. De todas estas maneiras, ela destruía indivíduos e punha abaixo a ordem social. Sua proibição e punição era, conseqüentemente, uma questão de grande importância pública.

Este modo de pensar fazia todo o sentido porque, em geral, as pessoas não questionavam que a regulação externa de muitas áreas da vida pessoal fosse essencial para o interesse público. Em termos econômicos e sociais, a sociedade não era composta de indivíduos autônomos, mas sim de lares e famílias. (Na verdade, um rapaz que fosse “sem mestre” ou uma mulher vivendo “por sua própria conta” era algo inerentemente suspeito, mesmo criminoso.)[\[49\]](#) Esperava-se que pais e empregadores supervisionassem a moral de seus filhos e criados, assim como amigos, vizinhos e conhecidos

sentiam uma responsabilidade óbvia de vigiar o modo de vida uns dos outros. Estas atitudes básicas prevaleciam em todos os níveis sociais, porém seu peso era maior sobre os membros mais fracos da sociedade — sobre mulheres mais do que sobre homens de condição equivalente; sobre os pobres e não respeitáveis mais do que sobre seus superiores. Na verdade, como toda comunidade era em última instância responsável pela manutenção de seus habitantes, casais pobres às vezes eram simplesmente impedidos de se casar por seus vizinhos mais ricos, ou obrigados a morar separados. As leis elisabetanas contra a pobreza, que cobravam impostos dos ricos de cada paróquia de acordo com as necessidades de seus indigentes, levaram a um tratamento cada vez mais empedernido de homens e mulheres que talvez fossem fardos em potencial, ou geradores de crianças carentes. Em 1570, por exemplo, os paroquianos influentes de Adlington, em Kent, estavam tão “agastados contra” a proposta do casamento de Alice Cheeseman que impediram a leitura dos anúncios nupciais e “ameaçaram expulsar Alice da paróquia” caso ela desafiasse sua “objeção”. Quando Anthony Adams, de Stockton, em Worcestershire, tentou trazer sua nova noiva, “uma jovem honesta”, para viver com ele em sua paróquia natal em 1618, os moradores locais “não estavam dispostos a que ele a trouxesse à paróquia, dizendo que gerariam um encargo entre eles” — ela foi obrigada a morar em outro lugar. Na vila de Terling (Essex), no fim do período elisabetano, o trabalhador Robert Johnson vivia e tinha um filho com Elizabeth Whitland, e “a teria desposado se os habitantes tivessem tolerado”, mas eles não toleraram. Mais de uma década depois, na mesma paróquia, outro trabalhador reclamou que tentara casar-se com sua amante há mais de um ano. Os anúncios nupciais tinham sido feitos na igreja, mas “a paróquia não quis tolerar que eles se casassem” — e agora estava processando o casal por fornicação e coabitação sem casamento. No final do século XVII, estas práticas já eram comuns o bastante em toda a Inglaterra para gerar repetidas discussões. “É um mau costume em muitas paróquias rurais”, observou o escritor Carew Reynell em 1674, “onde eles, tanto quanto podem, impedem que os pobres se casem.” “‘Oh’, dizem os *churchwardens*”, notou o mercador sir Dudley North, “eles

vão ter mais filhos do que podem manter, e assim aumentar o encargo da paróquia.”[\[50\]](#)

Ao longo dos séculos XVI e XVII inteiros, este medo da bastardia rampante como fonte de desordem social, conspurcação moral e empobrecimento coletivo era um dos fundamentos da condenação da licenciosidade sexual, tanto em nível nacional quanto local. É por isso que em 1606, quando os principais moradores de Castle Combe, em Wiltshire, tomaram conhecimento de uma única grávida solteira, escreveram imediatamente uma petição aos magistrados locais, exortando-os para que a mulher fosse severamente punida por seu “ato imundo de prostituição [...] por cuja vida licenciosa não só a ira de Deus pode se abater sobre nós, habitantes da cidade, mas também seu mau exemplo pode tão grandemente corromper outras pessoas, que grande e extraordinário encargo com a manutenção de crianças ilegítimas pode impor-se sobre nós”.

Na realidade, é claro, a verdadeira desgraça caía sobre qualquer mulher grávida solteira. Ela perderia seu emprego e provavelmente seria expulsa de onde morava: abrigar uma mãe de filhos bastardos era um crime. Se entrasse em trabalho de parto, como aconteceu com Margaret Wheeler em 1616, no ápice de suas agonias mais terríveis, “com grande dor e labuta e quase além da esperança de vida”, ela normalmente seria interrogada por suas parteiras e seus vizinhos, todos os quais lhe recusariam ajuda e a ameaçariam com a morte e a perdição — às vezes durante horas seguidas, às vezes enquanto a mulher de fato agonizava até a morte — a não ser que ela sinceramente confessasse o nome do pai do bastardo.[\[51\]](#)

Uma gravidez indesejada, portanto, era também o receio mais sério dos casais que praticavam sexo ilícito. Algumas mulheres evidentemente tentavam evitar a gravidez, ou tomavam ervas e poções para induzir um aborto, porém a biologia básica da concepção não era muito bem compreendida até o século XIX, e não havia métodos amplamente disponíveis ou confiáveis de contracepção. Os riscos da fornicação eram incomensuravelmente maiores para qualquer mulher do que para um homem, pois ela arcava sozinha com os riscos de vida da gravidez e do parto, com a

responsabilidade automática por qualquer criança, e com a tarefa quase impossível de esconder fisicamente sua vergonha e evitar a punição severa. Como certa criada pobre do começo do século XVII disse a um pretendente a amante, “não, em verdade não te deitarás comigo até que estejamos casados, pois vês quantos falseiam às suas promessas [...]. Sou apenas uma criada, e caso teus amigos não consentam com nosso casamento, estamos arruinados”.

Se uma mulher já era casada, estava a salvo da punição por bastardia, pois nenhum filho que ela concebesse podia ser ilegítimo. No entanto, até nestes casos, preocupações similares afligiam os amantes ilícitos. Como revela o testemunho de certa mulher casada de Somerset no meio dos anos de 1650, mesmo o sedutor mais amoral e irreligioso não podia negar a força deste eterno receio: “Roger então lhe solicitou [...] que fosse desonesta com ele e então, para melhor persuadi-la a assim fazer, disse-lhe que se ela tivesse algum filho seu, ele lhe daria os meios de mantê-lo. E então não havia qualquer punição para homem algum [...] mas apenas nesta vida, que não era punição alguma contanto que ele fornecesse meios de manter a criança: depois desta vida não havia punição porque não havia céu nem inferno”.[\[52\]](#)

Por motivos econômicos semelhantes, quando pobres tinham filhos fora dos laços matrimoniais, estes podiam ser tirados de sua guarda. No fim do século XVII, Daniel Taylor e Sarah Ellis moravam com seus três filhos na paróquia de St. Botolph Aldgate, no East End de Londres. Em dezembro de 1700, algum tempo após a morte de Sarah Ellis, os *churchwardens* e “supervisores dos pobres”[\[53\]](#) de repente decidiram que os membros restantes da família eram um fardo inaceitável para os pagadores de impostos da paróquia. Daniel Taylor foi entrevistado por dois juízes de paz e “confessou”, nas palavras deles, “que jamais foi casado com a dita Sarah Ellis, mas apenas coabitou com ela como marido e esposa, e que todos os ditos filhos são bastardos”. Duas das crianças, William e Sarah, foram, portanto, tiradas da guarda do pai e enviadas à paróquia vizinha de St. Mary Whitechapel, onde tinham nascido; pelos mesmos motivos, a terceira, Elizabeth, foi separada do resto da família e enviada para St. Botolph Bishopsgate, a oeste. Em última instância, o direito de fazer sexo e de formar uma família era regulado pela

comunidade.**[54]

Além de todas estas considerações mundanas, havia os imperativos religiosos óbvios para a disciplina sexual. A incastidade tinha que ser penalizada porque, como mostrava a Bíblia, era altamente ofensiva para Deus. Aqueles que violavam seus mandamentos estavam pondo em risco sua própria salvação, mas seus pecados também se refletiam sobre a comunidade em geral, mesmo se cometidos às escondidas. Como o cronista Thomas Walsingham notou sobre os londrinos durante uma campanha popular contra adúlteros no início da década de 1380, “eles expressavam seus medos de que a comunidade inteira seria destruída por tais pecados cometidos em segredo, quando Deus os punisse. Por esse motivo, desejavam limpar da cidade esta mancha, de forma que ela não caísse em ruína ou sob a espada, ou fosse engolida quando a terra se abrisse”. [55]

Mais de duzentos anos depois, estes cidadãos de Castle Combe que se apavoraram com uma única mãe de filho bastardo estavam agindo pelo mesmo princípio. Se uma comunidade qualquer tolerasse tais insultos ao Todo-Poderoso, sua ira podia punir todos eles. Em última instância, esta retaliação divina poderia deitar abaixo cidades e países inteiros, assim como assolara Sodoma e Gomorra (ex. Gn 18–19; Dt 29; 32; Jr 23; Jd 1). É por isso que, para manter afastada a vingativa providência divina, famílias, paróquias, cidades e nações inteiras estavam ansiosas para caçar os impuros e expulsá-los de seu meio. Quanto mais pura fosse a comunidade, mais o Todo-Poderoso iria tratá-la de modo favorável.

Pelo mesmo motivo, sempre houvera um forte paralelo entre a imposição da pureza sexual e a da religiosa. Na sociedade pré-moderna, a diversidade religiosa era um conceito essencialmente exótico e indesejável. Tanto antes quanto depois da Reforma, sempre houvera uma única Igreja. Todos eram obrigados a pertencer a ela, e a aceitar as mesmas crenças religiosas — a pena por propor visões heterodoxas era, em última instância, a morte. Era um axioma que a fé e o culto religioso não eram questões que pudessem ser deixadas à mercê do julgamento individual. [56] Como nas questões sexuais, as formas corretas eram prescritas por lei; o cumprimento delas era imposto;

os desvios eram sujeitos a punição. Os meios de imposição também eram notavelmente parecidos. Até a deflagração da Guerra Civil em 1642, a conformidade religiosa e a sexual eram ambas policiadas pelos tribunais eclesiásticos; após a Restauração em 1660, os mecanismos seculares usados para perseguir dissidentes religiosos eram os mesmos que aqueles empregados para punir infratores sexuais.

Em ambos os casos, o religioso e o sexual, acreditava-se que a punição era um meio eficaz de reformar as almas e preservar a coesão social. Isso funcionava principalmente de quatro maneiras. Em primeiro lugar, a punição ritual aplacava a ira da comunidade e eliminava a conspurcação de seu meio. Em segundo, ela dissuadia os outros. Em terceiro, forçava o infrator a parar com o comportamento criminoso. Por fim, a punição também podia ajudar a gerar uma verdadeira mudança de consciência. Uma das grandes metas do policiamento sexual sempre era induzir a penitência e a reconciliação entre os pecadores e aqueles que eles haviam ofendido. Quando aliada à educação e à persuasão, a imposição do sofrimento era considerada um meio eficaz de abrir a mente das pessoas para o erro de suas atitudes. Os que aplicavam a punição gostavam de pensar em si mesmos como médicos benevolentes, trazendo lunáticos espirituais de volta à sanidade, usando métodos corporais para purgar doenças da alma. E daí que ela nem sempre funcionava? “Devemos negligenciar a medicina, porque a praga de algum homem é incurável?”^[57] Na verdade, como os moralistas jamais cansavam de observar, a punição de pecadores e apóstatas era um ato de profunda caridade — “a maior misericórdia imaginável”, como escreveu o capelão de prisão Edmund Cressy em 1675. Pois o que era uma pequena vergonha e dor na terra comparada ao tormento horrível e perpétuo que, sem isso, esperaria por eles no inferno?^[58]

Por conseguinte, havia uma estreita associação intelectual entre a disciplina sexual e a espiritual. Como dissera santo Agostinho, a heresia e o adultério eram o mesmo tipo de crime: as pessoas alegavam estar apenas seguindo seu coração, mas ainda assim eram culpadas.^[59] De um modo mais geral, acreditava-se que havia uma ligação direta entre o desvio moral e o

espiritual. Ao longo de toda a história, observou o pastor popular William Clagett, “doutrinas que dão liberdade à luxúria” tinham sido usadas para “afastar os homens da verdade” e induzi-los ao erro religioso. Depois da apostasia em si, observou um pastor, o segundo maior pecado de todos era a “impureza, consequência natural do amor ao erro”.[\[60\]](#)

Esta conexão entre a impureza sexual e a espiritual tinha um histórico imenso. Assim como a Bíblia descrevia a iluminação espiritual como um casamento com Cristo, também no Velho Testamento o próprio Deus descrevera a idolatria como uma forma de “prostituição” cometida contra ele. [\[61\]](#) Também ficava claro na Escritura (ex. 1Cor 7,5), e em inúmeros ensinamentos posteriores, que o enorme prazer que o sexo podia proporcionar não passava de uma armadilha de Satã, o que fazia dele o pecado mais perigoso de todos. Era uma ideia trivial do cristianismo que qualquer pessoa que sucumbisse a este apetite impuro, mesmo que uma única vez, corria o risco de adquirir um vício fatal por ele. Como certo clérigo advertiu a seus leitores: “Deves conhecer-te muito pouco, se podes supor que em tal situação preservarás teus escrúpulos. Não, senhor, a luxúria uma vez satisfeita é imune ao apelo da razão. Uma inclinação mais feroz a mente do homem desconhece”. E de fato, enquanto outros crimes tendiam a causar remorso em seguida, neste caso era o contrário: “A reflexão sobre pecados de impureza revive o prazer, e torna extremamente difícil arrepender-se deles” — “é como uma vala profunda, e um poço estreito, do qual é quase impossível sair”.[\[62\]](#) Que o desvio sexual e o espiritual caminhavam de mãos dadas era algo ainda mais confirmado pelos inúmeros exemplos práticos de falsos profetas e seitas, em toda a história e até o presente, que haviam incentivado a depravação: católicos, presbiterianos, anabatistas, ateus, muçulmanos, pagãos, bárbaros e hereges; todos já foram acusados de tender à lascívia. (E esses próprios grupos, em sua maioria, também estavam sempre prontos para lançar a acusação de impureza doutrinal e moral contra os outros.)[\[63\]](#)

Na raiz deste modo de pensar estava o pressuposto de que era loucura deixar a religião e a moralidade à mercê da interpretação pessoal. As pessoas podiam defender suas visões de forma sincera, mesmo apaixonada, e mesmo

assim estar perigosamente equivocadas. Como enumerou certo escritor erudito, “1. O coração do homem é traiçoeiro e desesperadamente perverso; e o que ele não querará fazer, se puder fazer o que quiser? 2. Quando os homens sabem que não estão sujeitos a refreio algum, isso acaba por deixar soltos seus desejos carnavais, e os torna piores”.^[64] Comparados à corrupção inerente da natureza humana, os poderes da razão e da consciência eram fracos, e as forças do erro e do mal espreitavam em toda parte com armadilhas para corrompê-los. A razão era “uma falsa arma” contra o pecado, explicava o médico Richard Capel, pois era a ferramenta do Diabo. “Todos perdemos uma vez que começamos a entrar em disputa com um velho Sofista e raposa astuta como é Satã [...] nossa razão é corrompida, e está do lado dele, e nos trairá e lançará nas mãos dele”. Quanto à consciência, em homens não regenerados ela não era senão um guia cego e impotente. Mesmo nas pessoas mais virtuosas “ela é em parte aviltada e corrupta e imperfeita, e, portanto, é equivocada e não pode ser nossa lei, e é nosso pecado colocar nossa consciência em [lugar] da Palavra de Deus”.^[65]

Estas ideias eram onipresentes no ensinamento religioso popular. Elas são vividamente representadas na maravilhosa alegoria de John Bunyan, *The Holy War* [A guerra santa] (1682), que retratava a luta contínua entre as forças de Deus e as do Diabo pela “cidade” de “Mansoul” [“Almumana”]. O Diabo, inicialmente, toma posse denunciando as leis morais de Deus como “irrazoáveis, intrincadas e intoleráveis”, e prometendo maior liberdade e conhecimento. Depois de corromper e confundir a consciência de Almumana, ele destrói todas as “doutrinas da moral”, e as substitui por uma “liberdade” geral (principalmente para “as volúpias da carne”), pois todos fazem o que lhes apraz, sem “lei, estatuto ou julgamento meu para assustar-vos”. Como prefeito, ele instaura o bestial lorde Luxúria; entre seus conselheiros estão o sr. Blasfêmia, o sr. Promiscuidade e o sr. Ateísmo. Mesmo depois que a cidade é retomada por lorde Emanuel, as forças do mal continuam lá dentro, aguardando uma nova oportunidade, lideradas por “lorde Fornicação” e “lorde Adultério”. A moral da história era que apenas a orientação de uma doutrina sólida e excelentes professores podiam guiar as pessoas em

segurança à salvação.[66][67]*

Outra consequência era que salvaguardar o bem-estar espiritual do povo tinha que ser uma meta central do governo. Platão e Aristóteles parecem ter considerado o sexo extraconjugal um prazer perigosamente corruptor, e a maioria dos comentadores pré-modernos concordava enfaticamente com eles. [68] “Assim como a alma é a parte mais digna do homem”, explicou Richard Hooker, um dos teólogos mais influentes do século XVI, “também as sociedades humanas devem cuidar muito mais daquilo que concerne propriamente à condição da alma do que de tais coisas temporais como as que esta vida exige.” Numa comunidade devota, disse o líder religioso e escritor do século XVII, Richard Baxter, “honrar e agradar a Deus, e salvar as pessoas são as finalidades principais, e seu bem-estar corporal é apenas subordinado a elas”. Punir pessoas incastas, pelo seu próprio bem e pelo bem da comunidade, era um dever cristão e público, que incidia sobre todos os membros da sociedade.[69]

A cultura da disciplina sexual era, portanto, não apenas sustentada por sólidas crenças nos perigos da imoralidade. Ela também se apoiava em pressupostos políticos, filosóficos e psicológicos centrais sobre o propósito do governo, a natureza do ser humano, a ética da fé e a imperfeição da compreensão inata. Por tanto tempo, a prática da disciplina havia persistido, tão intimamente ela estava entrelaçada no tecido da vida social, tão profundas eram seus fundamentos intelectuais, que ninguém em 1600 poderia ter imaginado sua abolição.

E, no entanto, seu declínio e queda estavam logo por vir. Inicialmente, a Reforma levou a um estreitamento da regulação sexual, mas ela também fragmentou a unidade da cristandade europeia. Ao longo do século XVII, o avanço da divisão religiosa viria a destruir tudo.

THE SEARCH IN



CAPÍTULO 1

DECLÍNIO E QUEDA DA PUNIÇÃO PÚBLICA

[Magistrados deveriam processar] proxenetas comuns, e prostitutas comuns, pois (segundo opiniões de bem) o adultério e a obscenidade são ofensas temporais, assim como espirituais, e são contrários à paz na terra... um policial [pode dar busca e prisão] a um homem e a uma mulher [cometendo] adultério ou fornicação.

MICHAEL DALTON, *The Countrey Justice* [A justiça do campo], 1618, p. 160

Para a supressão dos abomináveis e gritantes pecados do incesto, adultério e fornicação, que em muito aviltam esta terra, e altamente desagradam a Deus Todo-Poderoso; que seja decretado [...]. Que caso qualquer mulher casada venha a [...] ser carnalmente conhecida por algum homem (que não seja seu marido) [...] tanto o homem quanto a mulher [...] devem sofrer a morte.

An Act for Suppressing the Detestable Sins of Incest, Adultery and Fornication [Ato para a supressão dos detestáveis pecados do incesto, adultério e fornicação], 1650

A apreensão de [...] prostitutas não pode ser justificada por nenhuma lei existente.

Second Report from the Committee on the State of the Police of the Metropolis [Segundo relatório do comitê sobre a condição da polícia da metrópole], Parliamentary Papers, vol. 7, 1817, p. 463

A revolução sexual começou com a derrocada da disciplina pública. Isto, em parte, resultou do aumento de pressões sociais. Antes do século xvii, 90% da população vivia no campo e, com a exceção de Londres, não havia cidades grandes na Inglaterra. Os métodos tradicionais de policiamento moral tinham evoluído em comunidades pequenas, onde todos se conheciam e se vigiavam de perto. No campo, a mudança seria lenta: mesmo perto no fim do século xviii, ainda havia paróquias rurais onde os tribunais eclesiásticos continuavam punindo a incastidade à moda antiga. A situação era diferente nas cidades de

algum porte, principalmente em Londres. No fim da Idade Média, apenas cerca de 40 mil pessoas moravam na capital, mas em 1660 já havia 400 mil; antes de 1800, o número chegaria a mais de 1 milhão. Esta extraordinária explosão gerou novos tipos de pressão social e modos de vida, e sobrecarregou de forma insustentável a máquina convencional da disciplina sexual.

A causa mais profunda, no entanto, não foi principalmente social nem legal, mas sim teológica. O conflito religioso, surgido da lenta e incompleta Reforma inglesa, foi a maior força intelectual e política na Inglaterra do século XVII. Antes de 1700, ele já havia provocado mudanças que teriam parecido impensáveis no século anterior: Guerra Civil, regicídio, a abolição da monarquia e da Igreja da Inglaterra, liberdade religiosa. Ele também destruiria o sistema da disciplina sexual pública.

ESFORÇO RUMO À PERFEIÇÃO

A DIFERENÇA MAIS IMPORTANTE ENTRE A ATITUDE CATÓLICA E A protestante em relação ao sexo era a aspiração protestante à perfeição. A visão católica tradicional era de que os desejos carnavais eram repreensíveis, mas inevitáveis: refreá-los totalmente talvez fosse impossível, ou contraproducente. Sendo assim, a imposição da disciplina sexual era compensada por certa tolerância à prostituição organizada e ao concubinato entre o clero. Em contrapartida, a tendência protestante era acreditar que a incastidade podia de fato ser abolida do mundo, ou pelo menos que os cristãos tinham o dever de erradicá-la o mais completamente possível. Como dizia a exemplar Lei Eclesiástica do arcebispo Cranmer, de 1552, “a fornicação e os desejos desbragados de todo tipo devem ser represados com grande severidade de punição, para que por fim possam ser erradicados do reino”.[\[70\]](#) Desta diferença surgiu uma maior exigência de disciplina tanto pessoal quanto externa.

Já observamos o impacto imediato da Reforma na punição da imoralidade. O constante estreitamento das atitudes continuou nas décadas após 1600, na Inglaterra e em outras partes da Europa. Especialmente marcante foi o ataque das igrejas eclesiásticas sobre o que, até então, fora o tipo de sexo ilícito mais amplamente tolerado, o sexo entre casais que eram noivos, mas ainda não casados formalmente. Antes, tais casos tinham sido punidos apenas de modo incidental. Mas no começo do século XVII, a fornicação pré-nupcial passou a ser combatida com um vigor sem precedentes. Em muitas jurisdições de todo o país (York, Oxford, Leicester, Canterbury, Essex e outras), o número de julgamentos aumentou drasticamente. Em Wiltshire, por exemplo, apenas uns poucos casos assim por ano eram levados a tribunal antes do fim da década de 1590, mas, já nos anos de 1610 e 1620, a média anual havia disparado para pelo menos cinquenta (além de muitos outros casos que agora são difíceis de enumerar a partir dos registros conservados). Talvez um quinto de todas as noivas estivessem grávidas quando se casaram, o que sugere que

muitos casais começaram a fazer sexo durante o namoro. Com o tempo, no entanto, houve uma queda notável na proporção de noivas que subiam grávidas ao altar — e, portanto, podemos inferir, na prática do sexo pré-nupcial em si. Havia um padrão semelhante em casos de fornicação ordinária e de bastardia: mais processos, menos nascimentos ilegítimos, uma verdadeira mudança no comportamento e nas atitudes do povo. E de fato, as aspirações da disciplina eclesiástica eram cada vez mais ambiciosas. Quando, em 1604, a Lei Canônica da Igreja da Inglaterra foi revisada pela primeira vez desde a Reforma, ela estipulou que seus tribunais deveriam atuar não apenas contra o adultério e a fornicação, mas também contra “qualquer outra impureza e iniquidade da vida”. Na literatura, na política e na vida cotidiana, também há evidências consideráveis da internalização dos ensinamentos morais da Igreja, e da hostilidade popular para com a incastidade. Fica claro que o princípio de que o sexo era apenas permissível dentro do casamento estava sendo aplicado, e internalizado, com uma força cada vez maior.^[71]

É igualmente significativo que, no começo do século XVII, o tribunal mais poderoso da Igreja, a Alta Comissão, estivesse acostumado a punir, repetidas vezes, membros da baixa nobreza e da aristocracia por adultério e outros crimes sexuais. Alguns destes processos podem ter sido motivados, pelo menos em parte, por brigas de poder dentro da elite política, mas mesmo assim eles ilustram até que ponto, naquela época, mesmo os deslizes sexuais dos homens e mulheres mais privilegiados podiam ser tratados como crimes públicos. Em 1634, sir Alexander Cave foi condenado a fazer penitência na igreja de sua paróquia, pagar a enorme soma de quinhentas libras, e ser detido até que pudesse apresentar fiança, tudo isso por ter persistido no adultério com Amy Roe, a despeito de admoestações anteriores. No mesmo ano, Thomas Cotton e Dorothy Thornton, de Lichfield, foram sentenciados a pagar penitência tanto em sua igreja paroquial quanto na catedral da região, multados em quinhentas libras e enviados à prisão por terem cometido adultério; no inverno de 1639, eles ainda estavam lá. Por vários adultérios, o *squire* Thomas Hesketh, de Rufford, em Lancashire, foi multado em mil libras mais despesas, e sentenciado a pagar penitência nas catedrais de York e

Chester, assim como na igreja de sua paróquia local; ele também foi enviado à prisão até que pudesse pagar uma fiança extremamente alta. Sir Robert Howard, filho do conde de Suffolk, e Frances, lady Purbeck, cunhada do duque de Buckingham, viviam juntos em adultério havia muito tempo, nos recessos de Shropshire. Quando viajaram a Londres na primavera de 1635, o rei, pessoalmente, ordenou que o arcebispo de Canterbury tomasse uma atitude contra eles por seu comportamento desavergonhado. Ambos foram imediatamente detidos e encarcerados. Ele foi multado em três mil libras e mantido na prisão por semanas; ela foi sentenciada a pagar penitência pública na igreja, como qualquer outra adúltera, descalça e vestindo um lençol branco.^[72] ^[73] A mesma atitude é abundantemente ilustrada pela massa de ataques informais populares à incastidade nas altas camadas que sobrevive deste período. Em libelos políticos, sátiras e outras formas de escrita e ação, a imoralidade das classes mais altas é quase inevitavelmente objeto de uma acentuada desaprovação, refletindo o crescente domínio das atitudes protestantes em relação ao pecado, à ordem social e à vingança divina.^[74]

O outro efeito principal da Reforma foi, no entanto, uma crescente divergência de opiniões entre os protestantes sobre os limites da regulação sexual. Quase todos que expressavam uma opinião pública concordavam que a incastidade devia ser tratada de forma mais severa. Esta era uma queixa especial dos puritanos. As punições existentes eram “tão pequenas e leves”, advertiu-se à rainha Elizabeth em 1585, que “Deus deve, portanto, estar irado com vossa majestade”. Era escandaloso, resmungou em 1617 William Yonger, um ministro de Norfolk, que “uma Igreja tão renomada e famosa quanto esta da Inglaterra não possua uma censura mais severa para o adultério do que um lençol branco”.^[75] Mas não havia um consenso sobre como exatamente a questão devia ser abordada.

O problema vinha sendo debatido desde os primeiros dias do rompimento com Roma. Os protestantes evangélicos não eram as únicas vozes a favor de uma rigidez maior. No começo do século xvi, muitos humanistas católicos haviam pensado da mesma maneira, e em 1586, por um curto período, o adultério tornou-se um crime capital mesmo em Roma, durante o enérgico,

porém breve, papado de Sisto v (1585–1590). Mas os puritanos certamente eram os mais devotos adversários da imoralidade em todo o mundo anglófono. De um modo geral, foram eles que adotaram as limitações mais rígidas em sua visão do comportamento sexual apropriado. Mesmo o coito entre marido e mulher era geralmente visto como uma violação à lei divina se a mulher estivesse grávida ou menstruada — o Código Penal exemplar de John Cotton para Massachusetts e New Haven fazia deste último um delito capital. De um modo geral, dada sua crença fundamentalista nos mandamentos da Bíblia, muitos puritanos queriam reintroduzir a pena de morte para o adultério e outros crimes sexuais graves. Esta não era uma meta retrógrada, mas sim radical e progressista: ela alinharia a Inglaterra às comunidades protestantes mais avançadas do mundo moderno. Escoceses, genebrinos, germanos, boêmios: havia diversos precedentes contemporâneos para tal severidade. (Tão grande era o zelo com que os cidadãos de Dundee perseguiam infratores sexuais que, em 1589, eles decidiram construir uma prisão totalmente nova, só para adúlteros e fornicadores.)[\[76\]](#) Este debate interminável foi uma das inspirações para a peça de Shakespeare *Medida por medida* (c. 1604), cuja trama lida com temas atuais, girando em torno de sexo ilícito, promessas de casamento, e a possibilidade da pena de morte para a incastidade.

Em contrapartida, a prática dos tribunais eclesiásticos ingleses parecia totalmente inadequada para a maioria dos puritanos. Suas “censuras frívolas” (nas palavras de um “Manifesto puritano” de 1572) não ajudavam em nada a reduzir a imoralidade; o principal objetivo de seus trâmites parecia ser ordenhar tributos legais do povo. Este desagrado dos evangélicos se acentuou à medida que, a partir do final do século xvi, a Lei Eclesiástica era cada vez mais usada pelo grupo dominante da Igreja da Inglaterra para processar ministros e leigos puritanos por inconformismo religioso (tal como a recusa a usar o sinal da cruz, a seguir o livro de orações prescrito, ou a ajoelhar-se na comunhão). Agora parecia que os tribunais eclesiásticos não só eram corruptos e ineficazes, mas também perseguiam injustamente homens e mulheres devotos por seguirem sua consciência. Conforme as divisões

religiosas entre os protestantes ingleses se acentuaram ao longo do fim do século XVI e do XVII, esta imagem, por mais injusta que fosse, em muitos aspectos, consolidou-se num lugar-comum polêmico. Nos anos de 1630, quando Charles I e seu arcebispo, William Laud, lançaram uma campanha especialmente implacável para impor a uniformidade religiosa, essa visão havia minado a autoridade moral dos tribunais eclesiásticos aos olhos de muitos observadores puritanos.[\[77\]](#)

Como resultado, houve um esforço contínuo dos protestantes radicais de transferir a responsabilidade pelo policiamento moral para a esfera civil. Leis para a punição mais severa de ofensas sexuais foram introduzidas em quase todos os parlamentos do começo do século XVII: em 1601, 1604, 1606–1607, 1614, 1621, 1626, 1628 e 1629.[\[78\]](#) Um ato de 1610 tornava as mães não casadas sujeitas a pelo menos um ano de prisão caso seus filhos bastardos fossem provavelmente precisar de amparo da paróquia. Em 1624, uma crescente paranoia com a suposta maré de filhos bastardos e infanticídios levou a outro estatuto extraordinariamente punitivo, que presumia a culpa (e execução) de qualquer mulher não casada que ocultasse o nascimento de uma criança encontrada morta depois, mesmo se afirmasse sob juramento que a criança nascera morta, ou morrera naturalmente.[\[79\]](#) Enquanto isso, em todas as vilas e cidades pequenas em que os zelosos evangélicos obtinham controle do governo, eles endureciam a disciplina local, com um efeito notável. Em Dorchester, que se tornou a cidade mais puritana da Inglaterra, houve uma queda dramática nos casos de sexo pré-nupcial e extraconjugal nas décadas que levaram à Guerra Civil.[\[80\]](#) O mesmo espírito moveu as dezenas de milhares de puritanos que, ao longo desse mesmo período, emigraram para a América do Norte para fundar ali uma Nova Jerusalém. No começo do século XVII, todas as colônias da Nova Inglaterra decretaram leis austeras contra a incastidade: banimento, prisão, severos açoitamentos públicos, o uso de letras escarlates e outros trajes humilhantes para o resto da vida. Muitas destas colônias, afirmando junto aos fundadores de New Haven que “as Escrituras oferecem um modelo perfeito” de governo, seguiam o Velho Testamento e aplicavam a pena de morte para o adultério.[\[81\]](#)

Na prática, as execuções eram raras. Dada a dificuldade de obter provas, os casais da Nova Inglaterra muitas vezes eram condenados por uma infração menor (tal como “ações lascivas, vulgares e torpes tendendo ao adultério”), e punidos com multas, açoitamento ou humilhação pública.^[82] E no entanto, a austeridade da lei capital tinha uma importância simbólica. Abominar e eliminar a conspurcação sexual o mais completamente possível era, aos olhos dos protestantes radicais, essencial para construir um mundo melhor, honrar a Deus e criar uma sociedade perfeita.^[83] Tão difundida era esta ideologia nas comunidades devotas que mesmo aqueles que pagavam com a vida por desafiá-la não podiam furtar-se ao domínio dela sobre sua mente e suas ações. Quando James Britton, colono do Massachusetts, ficou doente no inverno de 1644, foi acometido de um “medonho horror de consciência” de que aquela fosse a punição de Deus pelos atos incastos de seu passado. Por isso ele confessou publicamente seus pecados. Entre outras coisas, alegou que uma vez, após uma noite de bebedeira com alguns companheiros, tentara (mas não conseguira) fazer sexo com uma jovem noiva de boa família, Mary Latham. Embora ela agora vivesse longe, na colônia de Plymouth, os magistrados dali foram alertados. Ela foi encontrada, presa e trazida de volta, atravessando a paisagem gelada, para responder a julgamento em Boston. Ao ser condenada por adultério, embora tivesse negado que eles de fato houvessem feito sexo, a jovem rompeu em prantos, confessou que era verdade, “revelou-se muito penitente, e teve uma profunda apreensão da torpeza de seu pecado [...] e estava disposta a morrer para satisfazer a justiça”. Em 21 de março, duas semanas após seu julgamento, ela foi levada ao cadafalso público. Britton foi executado ao seu lado; ele também “morreu muito penitentemente”. À sombra do patíbulo, Mary Latham dirigiu-se à multidão reunida, exortando as outras jovens a que fossem advertidas por seu exemplo, e novamente proclamando sua abominação e penitência por seu terrível crime contra Deus e a sociedade. Então ela foi enforcada pelo pescoço até a morte. Tinha dezoito anos de idade.^[84]

TRIUNFO E FRACASSO

ESTAS TENTATIVAS PAULATINAS, LOCAIS E COLONIAIS, de criar um admirável mundo novo, dedicado a Deus e purificado do pecado, foram de repente exercidas em escala nacional nos anos de 1640 e 1650. Dentro da sociedade inglesa, os puritanos sempre haviam sido apenas uma minoria, embora tivessem uma influência desproporcional. A Guerra Civil dos anos de 1640, que culminou na execução de Charles I em 1649 e na fundação de uma república, deu a eles o poder supremo.

A escalada do conflito entre monarquistas e parlamentaristas foi acima de tudo, embora nunca exclusivamente, uma guerra religiosa — ela aconteceu porque cada um dos lados tinha um compromisso apaixonado com uma visão específica da vontade de Deus na terra, e acreditava que seus adversários estavam dispostos a destruí-la. Os puritanos estavam apavorados porque as políticas religiosas do rei, na metrópole e nas colônias, ameaçavam um retrocesso da Reforma, a reintrodução do catolicismo, a maior de todas as ameaças à liberdade dos ingleses, bem como a sua salvação eterna. O rei e seus defensores, por sua vez, temiam e perseguiram os puritanos porque acreditavam que eles eram radicais perigosos e subversivos, cujos princípios e ações minavam a estabilidade da Igreja e a autoridade da monarquia.

A política intransigente do rei acabou sendo responsável por sua própria derrota. Antes de 1640, Charles tinha sido humilhado por seus súditos escoceses, que haviam se erguido numa rebelião nacional contra as tentativas do rei de impor mudanças de doutrina e culto na igreja deles. O exército escocês invadiu e ocupou o norte da Inglaterra; dentro de meses, a Irlanda também estava mergulhada em derramamento de sangue, desta vez por uma insurreição católica que massacrrou milhares de protestantes e pareceu confirmar os piores temores puritanos sobre a duvidosa motivação religiosa do rei. Mesmo antes da deflagração da guerra na Inglaterra, Charles foi obrigado a fazer grandes concessões; e sua derrota final em 1648 pareceu,

para seus adversários mais devotos, o sinal mais claro possível de que Deus ativamente apoiava sua causa, e os predestinara a varrer a velha ordem corrupta e fundar o reino d'Ele sobre a terra.

Os tribunais eclesiásticos foram uma das primeiras vítimas deste conflito. Poucas semanas após a abertura do Parlamento Longo, a chamada petição *root and branch* de dezembro de 1640, que apresentava exigências reformistas dos puritanos, queixou-se de um “grande aumento e frequência de prostituições e adultérios” como resultado direto da corrupção na justiça eclesiástica. Em julho de 1641, o Tribunal da Alta Comissão foi devidamente abolido, e com ele todos os poderes de punição eclesiásticos. Em seu lugar, a Câmara dos Comuns ordenou que fosse redigido um novo estatuto contra infrações sexuais. Assim como aconteceu com várias outras leis durante os anos de guerra, a aprovação desse estatuto foi um longo caso arrastado, porém ganhou um novo ímpeto na primavera de 1649 — depois que o exército excluiu todos os membros do Parlamento, exceto os mais linhas-duras, e impôs à força a execução do rei, a abolição da monarquia e da Câmara dos Lordes, e a proclamação de uma *Commonwealth*. Em 10 de maio de 1650, junto a uma série de outras medidas de reforma moral, o Parlamento expurgado finalmente aprovou o ato “para suprimir os detestáveis pecados do incesto, adultério e fornicação”. O adultério e o incesto tornaram-se crimes capitais. Os proprietários e proprietárias de bordéis seriam açoitados, queimados na testa com um B maiúsculo, e encarcerados durante três anos; se reincidissem, seriam condenados à morte. Os fornicadores seriam detidos por três meses, e possivelmente (o texto é ambíguo) também deviam ser executados por uma segunda infração. Uma cópia do ato foi enviada para cada paróquia da Inglaterra, anunciando a inauguração deste novo regime sexual.^[85]

Este pareceu um grande triunfo. Finalmente, após mais de um século de campanhas ferrenhas, as leis mais rígidas possíveis haviam entrado em vigor para impor a disciplina sexual. Muitas outras transformações sociais, religiosas e constitucionais revolucionárias aconteceram ou foram cogitadas por volta da mesma época. A perspectiva de criar uma sociedade inteiramente

nova, guiada pelo povo escolhido de Deus e dedicada à honra d’Ele, estava distintamente no ar. Ao longo da década de 1650, os sucessivos regimes da instável república inglesa não deixaram de exortar seus cidadãos à reforma moral: a extirpação da impureza e de outros pecados adquiriu um sentido urgente para homens que de fato acreditavam ser instrumentos de uma missão divina que se desdobrava a cada dia. Os magistrados puritanos também se sentiam investidos do poder de perseguir infratores sexuais com toda uma nova dedicação. Poucas semanas após a aprovação do ato, o próprio cunhado de Oliver Cromwell, o enérgico oficial do exército John Disbrowe, presidiu sobre o julgamento e a execução de uma mulher adúltera em Taunton. Embora os registros criminais do período sejam muito incompletos, é certo que outros homens e mulheres também foram enforcados (assim como aconteceu na Escócia). Quando Susan Bounty foi condenada por adultério em Devon em 1654, pediu misericórdia em virtude de sua gravidez. Por isso recebeu permissão de gestar o bebê até o fim. Pouco após ela dar à luz e segurar seu filho, o bebê foi tirado de seus braços e ela foi carregada até o patíbulo. Depois da execução da mãe, a criança foi enviada ao pai viúvo, Richard, a quarenta milhas de distância, para que ele cuidasse dela e a criasse.

[\[86\]](#)

De um modo mais geral, no entanto, o impacto prático do ato não foi muito expressivo. Seu texto incluía tantas ressalvas que a condenação era quase impossível, a não ser que testemunhas acima de qualquer suspeita de fato flagrassem duas pessoas durante o ato sexual. As evidências circunstanciais, por mais fortes que fossem, não eram suficientes. Maridos e esposas eram proibidos de testemunhar um contra o outro; e assim também era com os casais culpados — a confissão de uma das partes não podia ser usada como evidência contra a outra. Por isso, quando em Londres, em 1651, o marido de Susan Ward trouxe sua amante para casa e fez sexo “com ela enquanto sua esposa estava na cama com eles”, o Ato contra o Adultério não serviu de nada para ela. Assim como não serviu para Robert Pegg em 1655, quando ele voltou para casa tarde da noite e encontrou sua mulher na cama e o amante dela vestindo as calças com pressa. E também não ajudou os

oficiais da paróquia que entraram no bordel de Priscilla Fotheringham em março de 1652 e a acharam “sentada entre dois holandeses com os seios despidos até a cintura e sem meias, bebendo e cantando de modo muito incivil”. Dados os altíssimos padrões das provas que eram exigidas, não é surpresa que não tenha havido muitos julgamentos formais sob o Ato, e ainda menos condenações. Em Middlesex, que incluía a maior parte dos subúrbios de Londres, pelo menos quarenta homens e mulheres foram indiciados por adultério ao longo da década de 1650, muitos deles notórios por sua vida devassa, porém apenas um foi condenado. (Alguns outros foram julgados, em vez ou além disso, por bigamia, que também era um crime capital e mais fácil de provar.)[\[87\]](#)

O principal efeito do novo regime, na verdade, foi um surto de processos e punições menores. Em Middlesex, em vez de serem submetidos a um júri, centenas de suspeitos de adultério foram constrangidos por magistrados — ou seja, forçados a romper seu suposto relacionamento, encontrar cidadãos respeitáveis para apresentar fiança de seu bom comportamento, e aparecer em tribunal para responder por sua conduta futura. Indicações contra proprietários de bordéis continuaram a ser apresentadas no Tribunal de King’s Bench, sem nenhuma referência óbvia à nova lei. Em muitos condados há um notável aumento nos processos por fornicção e bastardia; em Devon, no auge da campanha de Disbrowe contra a imoralidade em 1655, estes somavam mais de 30% de todos os processos criminais.[\[88\]](#)

Boa parte desta atividade era baseada não no Ato contra o Adultério, mas nos estatutos mais antigos contra bastardia (que, embora tecnicamente incompatíveis, continuavam em vigor), na lei comum, e no poder de arbítrio que os magistrados devotos tradicionalmente empregavam contra a má conduta sexual — mesmo que isso contradissesse o texto do novo estatuto. Assim como nos velhos tempos, via-se que muitos infratores recebiam primeiro uma admoestação informal, e só eram processados se fossem incorrigíveis. De modo semelhante, ao ser julgada por fornicção sob os termos do Ato em fevereiro de 1652, Elizabeth Ratcliffe, que nascera filha bastarda, foi libertada porque, embora culpada por confissão própria, estava

“muito penitente por sua falta”. Elizabeth Goodheart foi levada a julgamento sob pena de morte, enfrentando um caso difícil: parira dois gêmeos que evidentemente não eram filhos de seu marido, e confessara ter cometido adultério com dois homens diferentes. E, no entanto, também ela, “estando enfaticamente arrependida de sua falta”, foi perdoada pela bancada de magistrados de Londres.[\[89\]](#)

O poder de arbítrio judicial também podia seguir o outro caminho. Em Middlesex, durante os anos de 1650, diversos homens e mulheres culpados de adultério foram enviados à casa de correção assim mesmo, ou encarcerados até que pudessem apresentar fiança de seu bom comportamento. O exército parlamentarista era ainda mais peremptório em sua justiça. Em 1642, não poupou esforços para demonstrar seu desagrado com uma única “prostituta que seguira nosso acampamento desde Londres”: ela foi “primeiro conduzida pela cidade, depois posta no pelourinho, depois, na jaula, depois, mergulhada num rio, e por fim, banida da cidade”. Após vencer a batalha de Naseby em 1645, suas tropas voltaram-se com vingança sobre as mulheres que seguiam o acampamento dos monarquistas vencidos. Cerca de cem delas, que eram irlandesas, foram simplesmente mortas; e todas as inglesas receberam um corte no rosto para desfigurá-las para sempre. Muitos dos próprios soldados parlamentaristas, e suas amantes, foram levados à corte marcial por imoralidade: em Leith, na Escócia, no inverno de 1651, por exemplo, certo casal foi sentenciado “a ser mergulhado duas vezes na maré alta, e então ser açoitado na traseira da carroça e receber 39 vergões nas costas nuas desde a guarda principal em Leith até o porto de Edimburgo [...] e então ambos enviados para longe da cidade em diferentes portos”.

Durante 1655 e 1656, o regime militar foi temporariamente introduzido em toda a Inglaterra. Ao mesmo tempo, a República desejava avidamente fortalecer suas *plantations* nas Índias Ocidentais. Por isso, na primavera de 1656, tropas de soldados foram enviadas para dar buscas em ruas e tavernas de Londres. Eles sequestraram mais de mil “mulheres de vida dissoluta” e as aprisionaram em três navios, especialmente encarregados de transportá-las à força para o outro lado do mundo, para povoar Barbados. O Ato contra o

Adultério tivera seu efeito obstruído por ressalvas técnicas, em razão do receio disseminado de que fosse usado injustamente contra homens e mulheres respeitáveis. Mas as prostitutas não tinham esses mesmos direitos.

[\[90\]](#)

Em última instância, portanto, a aprovação do Ato foi uma vitória de Pirro. O reinado dos puritanos claramente inibiu a licenciosidade sexual: o número de crianças nascidas fora do casamento parece ter caído, na década de 1650, ao nível mais baixo de todos os tempos. No entanto, o impacto do ato foi, antes de tudo, simbólico: a maior parte do policiamento não dependia dele, e, a longo prazo, o experimento puritano foi fatalmente contraproducente. A abolição dos tribunais eclesiásticos acabou-se revelando desastrosa. Ela criou uma enorme lacuna no policiamento sexual, que foi preenchida apenas de forma lenta e parcial pela expansão dos mecanismos seculares. De um modo mais geral, ela destruiu um sistema de disciplina que, apesar de todas as suas fraquezas, provara estar em grande sintonia com os sentimentos populares — substituindo-o por um sistema cujos princípios tinham apelo apenas para uma pequena minoria devota, e cujo rigor se mostrou impossível de aplicar na prática.[\[91\]](#)

Em 1660 a monarquia e a Igreja da Inglaterra foram restauradas, e o Ato contra o Adultério foi abolido. No entanto, os efeitos do cataclismo deste meio de século foram irreversíveis. Mesmo antes da Guerra Civil, a rápida expansão da capital começara a afetar o policiamento moral.[\[92\]](#) O outro problema crucial era agora o da crescente divisão religiosa. As décadas de 1640 e 1650 haviam presenciado um grande aumento não só no descontentamento com a velha Igreja nacional, mas nas divergências entre os puritanos. Na ausência de censura, e sem a imposição de uniformidade religiosa, uma grande diversidade de igrejas e seitas começara a brotar. Restaurada, a Igreja da Inglaterra estava decidida a reverter isto: a inconformidade religiosa voltou a ser crime, encontros religiosos alternativos foram proibidos, e os tribunais eclesiásticos dedicaram muito de seu tempo a processar pessoas por dissidência religiosa. No entanto, nas cidades maiores esta tarefa se mostrou impossível: àquela altura, a inconformidade já estava

disseminada e entrincheirada demais. Ela também prejudicou fatalmente a alegação dos tribunais eclesiásticos de estar exercendo uma disciplina moral e espiritual universal. Em algumas pequenas comunidades rurais, os tribunais eclesiásticos conseguiram restabelecer sua jurisdição sobre as infrações sexuais, e continuaram a exercê-la mesmo ao longo do século XVIII: mas em Londres e em outras cidades maiores, isto se provou, em grande medida, impossível.[\[93\]](#)

Embora a máquina da imposição de disciplina tivesse sido gravemente enfraquecida, a imoralidade sexual continuou sendo um grande alvo do policiamento secular. Durante as décadas da Restauração, houve quase mil processos em Londres a cada ano por infrações sexuais: um número considerável por si só, e uma proporção importante do total das ações criminais da cidade inteira. A maior parte dos processos referia-se à prostituição explícita, o foco tradicional do policiamento secular. Como nos anos de 1650, no entanto, também continuou sendo bastante comum que homens e mulheres fossem julgados por relações ilícitas pré e extraconjugais. Em comparação com o começo do século XVII, quando os tribunais eclesiásticos estavam plenamente ativos, os números de pessoas punidas eram inevitavelmente muito reduzidos. Mesmo assim, o adultério e a fornicção claramente continuavam dentro do escopo da lei, e havia bastante entusiasmo para mantê-los ali.[\[94\]](#) Nas décadas após 1660, os escoceses e os colonos da Nova Inglaterra reafirmaram seus rígidos estatutos contra o sexo extraconjugal, assim como diversos estados europeus.[\[95\]](#) Na Inglaterra também houve apelos periódicos ao Parlamento, durante os reinados de Carlos II e Jaime II, para que ele garantisse uma aplicação mais rigorosa das leis existentes, criasse novos estatutos contra a impureza, ou reinstituísse a pena de morte para o adultério.[\[96\]](#)

No entanto, o ataque à indecência não era mais liderado pelas camadas superiores. Embora os puritanos do interregno tivessem sido excepcionais em seu fervor, todos os monarcas e líderes eclesiásticos anteriores haviam defendido o disciplinamento sexual da população. Agora, Carlos II nem mesmo se dava ao trabalho de apoiá-lo verbalmente. (No próximo capítulo

veremos por quê.) A atitude dele foi muito mais condenada do que enaltecida. Já em 1668, as primeiras grandes revoltas políticas de seu reinado assumiram, simbolicamente, a forma de ataques de inconformistas religiosos sobre os bordéis de Londres. Era a imoralidade sexual que o governo devia estar reprimindo fervorosamente, argumentavam eles, não os dissidentes religiosos. Na guerra de propaganda política que veio em seguida, os críticos ao rei censuravam duramente a própria indisciplina dele e a devassidão de sua corte. Estes não eram apenas temas centrais das críticas da oposição. A frustração e a apreensão sobre a frivolidade real eram igualmente disseminadas, embora geralmente de forma oculta, entre cortesãos e clérigos proeminentes. Aos olhos dos cristãos ortodoxos, o mau exemplo da corte abalava o respeito popular e, ainda pior, provocava a ira de Deus. A licenciosidade sexual era o caminho da irreligião, da anarquia social e do desastre político. Era imprescindível, pensavam eles, tomar as rédeas dela e fazer uma reforma.[\[97\]](#) Em 1688, eles tiveram sua chance.

A REVOLUÇÃO DE DEUS

A REVOLUÇÃO GLORIOSA DE 1688, em que o católico Jaime II foi derrubado pela invasão de seu genro, o príncipe protestante holandês Guilherme de Orange, ou William, foi amplamente vista pelos protestantes ingleses como uma intervenção divina. Era o jeito de Deus dar à Inglaterra uma última chance de rejeitar o pecado, a irreligião e o mau governo. Em resposta, a Revolução provocou um fervoroso movimento pela reforma moral e espiritual, que durou até um ponto avançado do século seguinte — a campanha nacional pela “reforma dos costumes”. Os novos monarcas apoiaram-na com entusiasmo, pois ela contrastava a devoção deles com a imoralidade de seus predecessores, e justificava as dispendiosas guerras contra a França católica às quais eles se lançaram.^[98] Assim também fizeram inúmeros políticos, clérigos, magistrados, escritores, ativistas e pessoas comuns. A partir do momento em que William e Mary foram coroados, houve em todo o país esforços espontâneos para reprimir o comportamento imoral.

A punição mais rígida do sexo ilícito foi um ponto central da campanha desde o começo. Uma esperança óbvia era que novas leis agora pudessem ser aprovadas. Nas palavras do advogado George Meriton, as sanções existentes contra a imoralidade sexual eram risivelmente “brandas e leves”. Se era preciso refrear o vício, concordou John Bellers, o filantropo *quaker*, “menos que a autoridade parlamentar não será suficiente”.^[99] Mesmo antes de assumirem o trono, William e Mary sofriam pressão para adotar esta causa.^[100] Em fevereiro de 1690, o novo rei devidamente deu início à ofensiva, numa carta aberta enviada para todas as paróquias do país. Exortando clérigos e *churchwardens* a que dessem assistência em “uma reforma geral das vidas e costumes de todos os nossos súditos”, ele ordenou a indicição imediata, nos tribunais eclesiásticos, de todos os infratores sexuais, mas apenas porque “ainda não há provisão suficiente de nenhum estatuto-lei para a punição do adultério e da fornicação”.^[101]

Sérias tentativas de remediar esta falta foram feitas ao longo da década de 1690. Neste ano, um grupo de bispos e juizes com mentalidade reformista criou um projeto de lei que pretendia reinstaurar a pena de morte por adultério, e a prisão por fornicção, e também reparar algumas das fraquezas do ato de 1650. Para facilitar as condenações, o padrão das provas foi baixado: podia-se presumir a culpa sempre que um casal não casado “seja encontrado na cama, ou em tal postura qualquer de nudez”. A prostituição agora era tratada como uma infração à parte, e combatida de forma sistemática — o comércio sexual estava se tornando um problema cada vez mais intratável em Londres, conforme a capital se expandia exponencialmente e as formas mais antigas de vigilância comunitária perdiam a força. Num esforço de recuperar a iniciativa, o projeto de lei ordenava que as “meretrizes comuns” fossem desentocadas por meio de buscas regulares em cada paróquia, e sumariamente punidas por vadiagem. Proprietários de tavernas e cervejarias seriam proibidos de aceitar mulheres suspeitas em seu estabelecimento após o anoitecer. Alcoviteiros e donos de bordéis seriam multados, postos no pelourinho, e se necessário banidos para ultramar.[\[102\]](#)

Preocupações semelhantes com o alastramento da prostituição inspiraram um projeto de 1698 contra a prostituição e outros vícios, que não só teria tornado o adultério e a fornicção puníveis por marcação a ferro quente, deportação ou enforcamento, mas também buscava combater os encontros sexuais em lugares como coches de aluguel.[\[103\]](#) Por fim, em 1699, após uma campanha pública coordenada por bispos e reformistas, houve um impulso considerável para a aprovação de outro projeto de lei, que propunha que o adultério e a fornicção fossem tratados como delitos menores, e punidos com multas.[\[104\]](#)

O desejo de fortalecer a lei contra a prostituição, o adultério e a fornicção era amplamente sentido entre os reformistas morais — mesmo após 1700, restava a esperança de que “seria possível passar pela Câmara um novo projeto contra a imoralidade”. Estes projetos abortados faziam parte de um ressurgimento mais amplo dos esforços políticos contra o vício, que resultou em leis propostas e reais contra a blasfêmia, o sacrilégio, os jogos de azar e

os duelos.[\[105\]](#) Também houve desdobramentos animadores na Nova Inglaterra e em países vizinhos. Na Holanda, um movimento pela “continuação da Reforma”, incluindo a repressão mais rígida ao adultério, fornicção e prostituição, vinha tomando força ao longo do século XVII, e na Escócia a Revolução fora seguida por uma notável iniciativa contra “a imundície, adultérios e outras abominações”. Novos estatutos escoceses, em 1690, 1693, 1695, 1696 e 1701, incentivavam a ação contra a imoralidade, e a “aplicação rígida e vigorosa” da pena capital sobre adúlteros notórios.[\[106\]](#) Na Inglaterra, uma maioria de parlamentares votou dar uma segunda leitura ao projeto de 1699, e no fim das contas ele só foi frustrado por uma série de adiamentos. No entanto, apenas uma minoria devota achava que a aprovação de um novo estatuto era essencial. Como disse certo político cético, “aqueles que não aceitavam o Velho e o Novo Testamento como regra de vida jamais seriam reformados por um ato do Parlamento”.[\[107\]](#)

Na falta de uma nova legislação, os reformistas morais intensificaram o uso das sanções existentes da lei comum, não só contra a prostituição, mas contra qualquer ato incasto. No começo da década de 1690, cerca de cem processos por adultério e fornicção eram abertos em Londres a cada ano. Em Bristol, de modo semelhante, magistrados reformistas ordenaram que os agentes de polícia elaborassem listas de pessoas que “supostamente viviam de forma lasciva” uma com a outra, ou “em prostituição”, e tomassem atitudes para desentocar prostitutas escondidas. Como a campanha pela reforma constantemente aconselhava a seus apoiadores, “o adultério etc., e todos os atos de devassidão são quebras da paz [...] sujeitas a indicição”.[\[108\]](#)

Alguns comentadores posteriores seguiram a mesma linha. Embora fossem armas apenas imperfeitas em comparação com a pena de morte, incitou um dos bispos de George II, as multas e punições humilhantes “deveriam ser impostas de forma mais rígida e imparcial” sobre os adúlteros. Ao longo do século XVIII, magistrados de grande devoção religiosa continuaram insistindo que homens e mulheres descobertos praticando atos promíscuos deviam ser indiciados: pois “os atos de devassidão sempre foram puníveis pela lei

comum”.[\[109\]](#) No entanto, àquela altura, como veremos no próximo capítulo, o consenso intelectual estava avançando constantemente na direção oposta. O fracasso da tentativa de incorporar o princípio na legislação acelerou ainda mais sua derrocada. Já em 1703, o número de processos abertos em Londres caíra pela metade, em comparação com a década anterior. Nos anos seguintes, a noção de que o adultério e a fornicação eram crimes públicos foi desaparecendo aos poucos. Em 1730 poucos homens e mulheres ainda apelavam a ela, a maioria dos magistrados não mais reconhecia o procedimento, e tornara-se a “opinião geral”, como disse o editor dos *State Trials*, que tais questões estavam fora do alcance da lei criminal. Mesmo na Escócia, via-se claramente esta mesma tendência. O último processo inglês por adultério como crime público parece ter acontecido em 1746.[\[110\]](#)

SOCIEDADES DA VIRTUDE

A CAMPANHA CONTRA A PROSTITUIÇÃO FOI MUITO MAIS BEM-SUCEDIDA, em todos os aspectos. Alguns magistrados devotos travaram uma guerra contra o pecado mais ou menos com as próprias mãos, no espírito dos magistrados puritanos de épocas anteriores. O prefeito de Deal em 1703, Thomas Powell, encheu a cidade de cartazes com proclamações reais contra a imoralidade, e saía pelas ruas pessoalmente admoestando e punindo cidadãos que diziam blasfêmias, violavam o sabá, e outros que ofendiam a decência. “Peguei uma prostituta comum, cuja conduta era muito ofensiva”, ele escreveu em seu diário, “levei-a ao pelourinho — sendo quase em pleno horário de feira, estavam presentes algumas centenas de pessoas — fi-la levar doze chicotadas; e a cada três chicotadas eu conversava com ela e lhe pedia que dissesse, aonde quer que fosse, a todas as mulheres de semelhante vocação, que o prefeito de Deal lhes trataria como havia tratado a ela, se elas viessem a Deal e cometessem os atos perversos que ela praticara.”

Na maioria dos lugares, no entanto, os reformistas morais aliavam-se para formar sociedades dedicadas a mover ações legais contra bêbados, blasfemadores, apostadores, pessoas que violavam o sabá, adúlteros e fornicadores conhecidos publicamente.[\[111\]](#)

No começo do século XVIII, várias dessas sociedades pela reforma dos costumes haviam sido fundadas em diversos lugares das Ilhas Britânicas, das colônias norte-americanas e da Europa continental. Havia associações rurais e de condado em Bedfordshire, Buckinghamshire, Cheshire, Gloucestershire, Kent, Monmouthshire, Staffordshire, Pembrokeshire e na ilha de Wight; elas também existiam em muitas cidades pequenas, incluindo Alnwick, Bangor, Tamworth, Kendal, Carlisle, Kidderminster, Lyme Regis, Shepton Mallet, e Longbridge Deverill em Wiltshire (onde havia uma sociedade de idosos “devotos e capazes”). Mas elas tinham mais destaque em cidades maiores, onde o vício e a desordem prevaleciam mais. Em 1699, havia sociedades

reformistas operando em Coventry, Chester, Gloucester, Hull, Leicester, Liverpool, Newcastle, Nottingham e Shrewsbury; outras estavam ativas ou sendo formadas em Bristol, Derby, Canterbury, Leeds, Norwich, Northampton, Portsmouth, Reading, Wigan, Warrington e York; e fora da Inglaterra, em Dublin, Edimburgo, Boston, Jamaica, Bélgica, Alemanha, Holanda, Suíça, Suécia e Dinamarca.[\[112\]](#)

Londres era o berço do movimento, e também o seu centro.[\[113\]](#) Nesta cidade, o principal alvo era a licenciosidade sexual. Um de seus primeiros líderes foi o reverendo dr. Thomas Tenison, um homem sem nenhum temor do adultério e da fornicção. Em 1687, ele visitara Nell Gwyn em seu leito de morte e incitara-o à penitência. Após a Revolução, pregou diante da rainha contra a luxúria e a impureza, reprovou o novo rei por ter uma amante e, ao ser proclamado arcebispo de Canterbury, tornou-se um promotor incansável da reforma moral. Também tinha sido Tenison, quando reitor de St. Martin in the Fields, no West End, o primeiro a incentivar a campanha contra a imoralidade. Logo após a coroação de William e Mary, no verão de 1689, sua paróquia abriu uma petição contra os prostíbulos da região; poucas semanas depois, um grupo de magistrados locais começou a banir as prostitutas da vizinhança. Na City, o novo prefeito *whig* também combateu a “prática tão dissoluta e infame de homens e mulheres que à noite perambulam pelas ruas e impudentemente convidam os outros à perversão”. Pouco depois destas iniciativas na City e no West End, um grupo de *churchwardens*, agentes de polícia e outros pais de família do East End (“os Tower Hamlets”) combinaram-se para formar uma sociedade especificamente para “a supressão dos prostíbulos públicos”. Eles resolveram arrecadar dinheiro entre si; contratar advogados para processar todos os proprietários e frequentadores de bordéis; e organizar uma rede de “comissários” locais, que supervisionariam os policiais da vizinhança e organizariam a coleta e desembolso de dinheiro. Dentro de uns poucos meses, na esperança de inspirar outras pessoas, eles publicaram um “Manifesto”.[\[114\]](#)

Em 1700 já havia mais de uma dúzia de grupos diferentes na capital com o objetivo de levar infratores morais ao tribunal. No entanto, a sociedade dos

Tower Hamlets original dominava a campanha contra a prostituição, expandindo-se e reorganizando-se até se tornar a principal organização da cidade para detectar “casas de lascívia e libertinagem, e pessoas que as frequentam, com vistas a sua indicição legal, condenação e punição”. Também foi a primeira entidade a publicar um registro anual de suas realizações. A cada ano, de 1694 a 1707, até os números ficarem grandes demais, a sociedade emitia um “Rol negro” ou “Lista negra”, onde constavam, em exata ordem alfabética, o nome e o crime de cada infrator sexual que ela havia levado à justiça ao longo dos últimos doze meses. Milhares destes papéis foram distribuídos e colados nas ruas, como advertência aos pecadores e inspiração para seus inimigos, muito além da própria capital.[\[115\]](#)

A nova campanha contra a incastidade concentrava-se principalmente em prostitutas de rua e proprietários de bordéis: estes eram os crimes cuja disseminação irrefreada em Londres parecia especialmente ofensiva. Como explicou certo magistrado, “o vício, quando é particular e recolhido, não é acompanhado destas circunstâncias provocativas, como quando é ostentado em suas ruas, e em seus mercados, e faz afronta a Deus e à religião, exposto em plena luz do dia”. De todos os crimes sexuais, além disso, a prostituição parecia ser o que tinha os efeitos mais perniciosos. O alastramento de doenças venéreas dizimava esposas e famílias aos milhares; a praga dos bordéis destruía a paz e os meios de subsistência de cidadãos honestos. Era aqui que as meretrizes despudoradas

seduzem e tentam nossos filhos e criados à devassidão, e conseqüentemente a roubar ou usurpar dinheiro de nós, para manter suas messalinas. É aqui que empregados consomem seus salários, que deveriam pagar dívidas a comerciantes e comprar pão para crianças, levando famílias à indigência e paróquias a grande empobrecimento. É aqui que os corpos se cobrem de pústulas e somas consideráveis são subtraídas dos bolsos, danos cuja vingança já frequentemente ocasionou arengas, brigas, ferimentos [...] rusgas, tumultos e revoltas, para grande perturbação e transtorno dos pacíficos súditos de suas majestades.[\[116\]](#)

No entanto, os métodos usados contra prostitutas de rua, proprietários de

bordéis e seus clientes também lembravam os procedimentos tradicionais do policiamento sexual. Embora os réprobos fossem açoitados, desfilados em carroças e condenados a trabalhos forçados, faziam-se tentativas de redimir infratores menos empedernidos com reprimendas e conversas particulares sobre seu modo de vida, e distribuindo literatura admoestatória para eles. O uso inovador da imprensa para identificar e humilhar infratores sexuais seguia princípios semelhantes. Também havia esperanças persistentes de reviver a disciplina eclesiástica, mesmo em Londres. A sociedade dos Tower Hamlets propunha que, em cada paróquia, o ministro designasse inspetores secretos para espionar as pessoas “mais conhecidas ou suspeitas” de devassidão. Sendo assim, todo domingo ele, “em presença da congregação, fazia com que os nomes e crimes fossem lidos distintamente”, excluindo-os da comunhão “até que se purgassem por confissão aberta, e gestos visíveis de arrependimento”. Isto foi exatamente o que aconteceu na Escócia, e em 1708 a rainha Anne ordenou que cada presbitério e paróquia da Inglaterra fizesse o mesmo dali em diante, e “designasse pessoas aptas [...] a tomar conhecimento do vício e imoralidade, e a [denunciar] e acionar os culpados de tais atos”, em cooperação com a justiça secular. A expectativa final era uma sociedade em que os imorais eram “rechaçados por todos exceto o rebanho impuro dos viciosos e profanos, forçados a se esconder em cantos escuros, e no contínuo temor de serem descobertos”.[\[117\]](#)

O impacto imediato da campanha foi considerável. Em 1693, o primeiro ano em que a sociedade dos Tower Hamlets estava plenamente ativa em toda a metrópole, ela levou várias centenas de homens e mulheres a tribunal por promiscuidade. Também conseguiu impor multas pesadas e açoitamentos públicos a quase trinta proprietários de bordéis na City, um aumento espetacular em relação aos níveis de ação legal da Restauração. Tudo isso refletia um apoio considerável à campanha — não apenas da bancada de magistrados, mas também de cidadãos comuns, que auxiliavam em vários processos, serviam em júris e, na função de jurados, repetidas vezes exigiam uma maior punição para bordéis e prostitutas de rua.[\[118\]](#)

Estes altos níveis de atividade foram mantidos durante muitos anos. Entre

1700 e 1710, bem mais de mil ações contra infratores sexuais foram movidas pelas sociedades quase a cada ano. Entre 1715 e 1725, os números foram ainda maiores, às vezes beirando as 2 mil condenações anuais. As consequências eram especialmente visíveis na City, o coração simbólico da campanha da capital, e também da nação. Dentro de uns poucos anos, tanto a prostituição de rua quanto a atividade de bordéis estavam muito menos em evidência. Em 1709, o relatório de atuação da sociedade contra prostíbulos anunciou com orgulho que eles tinham descoberto “apenas um dentro da City”; uns poucos anos depois, que não houvera “nenhum dentro da City”. Mesmo perto do fim da campanha, a City parece ter sido mantida relativamente livre de práticas imorais explícitas.[\[119\]](#)

A consequência deste zelo foi que as sociedades logo se tornaram responsáveis pela maior parte do policiamento sexual na capital. Em 1693, a campanha assumira o crédito por cerca de um quarto de todas estas ações judiciais, sendo a maioria movida da maneira convencional por oficiais locais e indivíduos particulares. Dentro de uma década, as proporções tinham mais que se invertido: em 1703, 85% de todas as condenações sexuais se deviam às sociedades. O mesmo aconteceu com a ação contra sodomitas, que a partir do fim da década de 1690 restringia-se quase exclusivamente às sociedades. As campanhas, portanto, começaram suplementando os níveis existentes de policiamento sexual, mas acabaram mais ou menos assumindo completamente a tarefa.[\[120\]](#)

No entanto, embora tivessem passado a dominar a atividade judicial contra a imoralidade, as sociedades enfrentavam dificuldades crescentes. O problema mais intratável de todos era a mera expansão incessante da metrópole. Em contraste com este pano de fundo, mesmo a tendência aparentemente impressionante de condenações por prostituição assume um aspecto diferente. O número cada vez maior de meretrizes punidas a cada ano não era, nem de longe, páreo para o aumento geral na imoralidade sexual. Bem quando a campanha parecia estar indo de vento em popa, ela começava a ser assoberbada por sua tarefa.

DE AMADORES A PROFISSIONAIS

A ASCENSÃO E A QUEDA DAS SOCIEDADES DA VIRTUDE AJUDARAM a provocar uma mudança fundamental na relação entre a lei e a sociedade. Até então, o policiamento de infrações sexuais, assim como de outros crimes, fora baseado no princípio da autorregulação comunitária. Os cargos de vigia, agente de polícia e *churchwarden* eram concebidos para serem ocupados em caráter rotativo pelos cidadãos de cada vizinhança, que entre si eram coletivamente responsáveis por manter a boa ordem. As sociedades reformistas alegavam estar revigorando este tipo de participação popular, e geralmente se assume que sua campanha estimulava grandes números de pessoas comuns a agirem como delatores atentos contra o vício.[\[121\]](#)

Na verdade, o número de membros ativos da principal sociedade (a dos Tower Hamlets) era surpreendentemente pequeno. A não ser que por acaso fossem oficiais da paróquia, a maioria de seus apoiadores apenas contribuía com uma subscrição quinzenal. O núcleo da sociedade — aqueles que compareciam a uma reunião geral mensal e concorriam em eleições para seus diversos cargos — consistia de apenas “cerca de cinquenta pessoas”; e a maior parte dos casos era tratada por um comitê ativo de nove. E nem a campanha contra a imoralidade sexual dependia de um exército de ativistas laicos; era quase o contrário. A detecção e a abertura de ações contra prostíbulos ficava a cargo de uns poucos empregados assalariados: geralmente dois homens, apoiados por agentes de polícia simpatizantes, às vezes com um ou dois ajudantes adicionais.[\[122\]](#) No policiamento de prostitutas, também, a campanha agia, acima de tudo, incentivando os oficiais e magistrados existentes a cumprir seu dever. Sua literatura, burocracia e rede de supervisores locais estimulavam agentes de polícia de mentalidade reformista, enquanto facilitavam e recompensavam seu trabalho com grandes quantias em dinheiro. Em 1694, o único ano do qual restam registros detalhados, a principal sociedade pagou quase duzentas libras para seus dois

detectores de bordéis em período integral e seu assistente; outras oitenta libras para a ação judicial contra prostíbulos; e mais uma quantia para reembolsar as despesas de oficiais paroquiais diligentes. Mesmo os “comissários” locais da sociedade recebiam uma comissão para cada subscritor que conseguiram. “Já que o processo da nossa lei não é pouco dispendioso”, explicou o principal propagandista da campanha com um floreio ciceroniano, “deve-se admitir que é do dinheiro que vem a força desta guerra.”[123]

A tendência principal da campanha pela reforma, portanto, não era formar “uma espécie de polícia voluntária”, como se pensava tradicionalmente, nem mesmo “mobilizar cidadãos ordinários na aplicação da lei”, como descreve a *New Oxford History of England*, mas simplesmente aumentar a eficiência dos métodos de policiamento já existentes. A ação legal contra infratores sexuais sempre tendera a ser dominada por juízes e agentes de polícia especialmente zelosos. A isto, a campanha acrescentou a contratação de assistentes dedicados, o uso sistemático de mandados de busca genéricos, e a criação de sessões regulares de pequenas causas por juízes reformistas. Beneficiando-se destas técnicas, mesmo uns poucos homens conseguiam levar a cabo grandes números de condenações sumárias. Os mesmos métodos caracterizavam os esforços das sociedades contra outras práticas imorais. Como fica evidente pela propaganda da própria campanha, a maioria de seus simpatizantes não era incentivada a acionar a lei por conta própria devido ao transtorno, às despesas e à impopularidade de denunciar infratores morais.[124]

Na verdade, é notável que aqueles voluntários que consistentemente assumiam uma parte mais ativa na campanha tendessem a acabar ganhando seu sustento com a lei. O mais famoso entre todos os ativistas das sociedades foi John Dent. No começo da campanha, ele era um rapaz devoto de origem humilde. Ele aderiu a ela em 1692, depois que membros de seu grupo de oração decidiram que deviam estar dispostos a denunciar infratores morais. Uma década depois, em 1702, ele estava prestando ajuda contra a “lascívia pública” em May Fair quando um de seus colegas foi atacado por soldados. Dent puxou seu amigo para fora do tumulto e segurou-o nos braços enquanto

ele morria. Entre 1704 e 1707, o vemos trabalhando como delator regular contra a profanação do sabá, as blasfêmias e a embriaguez. Em 1709 ele fora nomeado agente de polícia. Em março desse ano, ele próprio foi morto enquanto ajudava na prisão de uma prostituta de rua. Embora Dent fosse, segundo o elogio fúnebre de seus amigos, um homem honesto e devoto, um dos pilares da “boa luta da fé”, ele claramente era também uma espécie de profissional, cuja vida se tornara dedicada “à apreensão e ação legal de vários milhares de pessoas lascivas e dissolutas [i.e. prostitutas], além de um vasto número de blasfemadores, bêbados e profanadores do sabá”.[\[125\]](#)

Jonathan Easden, carpinteiro por profissão, entrou para a campanha ainda antes de Dent; na verdade, ajudou a fundá-la. Em 1690 ele foi um dos signatários do “Manifesto” original do East End contra os prostíbulos; e, dentro de uns poucos anos, havia se tornado um de seus ativistas de mais destaque. No entanto, quase desde o começo, sua motivação foi impugnada publicamente. Ele foi processado diversas vezes por litigância de má-fé, extorsão e agressão física. A bancada de Middlesex investigou sua aparente chantagem de proprietários e clientes de prostíbulos, assim como a Câmara dos Comuns. No começo dos anos de 1690, ele foi multado, declarado fora da lei e encarcerado em Newgate por vários meses; e, mais de uma década depois, foi novamente condenado por fraude, multado em vinte libras, posto no pelourinho e mandado para a prisão.[\[126\]](#)

Um exemplo ainda mais perfeito de como o ativismo laico contra a imoralidade podia se transformar em corrupção é o de um colega de Easden chamado Bodenham Rewse, outro pivô do movimento em seus primeiros anos. Rewse parece ter começado mais ou menos como John Dent; quando a campanha foi lançada, ele era um membro recém-casado de uma sociedade religiosa. Por profissão, assim como sua mulher Thomasine, ele era bordador, mas usou o movimento para construir uma carreira de grande êxito nos baixos escalões do exercício da lei na metrópole. Entre 1693 e 1695, ele foi empregado pela sociedade dos Tower Hamlets como um de seus detectores de prostíbulos, ganhando cerca de 75 libras por ano com salário e despesas. Isto o levou à atividade ainda mais lucrativa de perseguir criminosos graves.

No fim dos anos de 1690, Rewse tornou-se um bem-sucedido caçador de ladrões, embolsando grandes recompensas pela captura de conspiradores jacobitas, vigaristas e falsificadores de dinheiro. Dentro de uns poucos anos ele ganhara dinheiro suficiente para comprar um dos cargos de carcereiro adjunto da penitenciária Newgate, onde permaneceu até sua morte, em 1725. Se Rewse tinha alguma grande antipatia pela imoralidade sexual no começo de sua carreira, ela certamente desaparecera antes da virada do século, época em que ele passara a dormir com prostitutas, transmitira sífilis a sua esposa, e começara a agredi-la fisicamente da maneira mais cruel.[\[127\]](#)

Deparamo-nos com uma notável ironia: as sociedades pretendiam ter apelo popular, e seu objetivo declarado era reviver o envolvimento da comunidade na regulação moral. No entanto, sua campanha surtia exatamente o efeito contrário. Apesar da retórica do ativismo comunitário, ela dependia principalmente de um pequeno grupo de delatores regulares e oficiais. Em vez de oferecer ajuda pessoalmente, a maioria dos simpatizantes apenas dava dinheiro. A principal consequência da campanha foi colocar o policiamento metropolitano num esquema mais mercenário.

Este fenômeno tinha antecedentes muito antigos. Desde pelo menos o reinado de Elisabeth, o crescente tamanho e complexidade da vida na capital haviam minado o apelo e a eficácia do sistema tradicional de policiamento, em que pais de família comuns patrulhavam as ruas e se revezavam para servir como agentes de polícia e ocupar outros postos. A primeira vítima foi a guarda noturna, que já no começo do século xvii parece, em algumas áreas da cidade, ter sido composta em grande parte de substitutos contratados; em 1700, esta prática se tornara tão comum que algumas vizinhanças cobravam um imposto formal com esta finalidade. A contratação de agentes de polícia suplentes também aumentou constantemente conforme as exigências do posto se tornavam mais onerosas. No entanto, o princípio da obrigação pessoal permaneceu intacto, muitos pais de família ainda serviam pessoalmente, e a gradual contratação de substitutos não melhorou de fato a eficácia do sistema. Este foi o contexto que engendrou os métodos das sociedades reformistas — arrecadar dinheiro com subscrições, recompensar agentes dedicados, e

empregar delatores em período integral. Estas inovações ofereceram uma nova solução radical para o desgaste dos cargos ocupados por amadores. Seu relativo êxito formalizou a ideia da aplicação da lei mediante remuneração, e ajudou a acelerar a profissionalização do policiamento.[\[128\]](#)

Por sua vez, o declínio das sociedades coincidiu com uma percepção geral de que o policiamento de Londres era inadequado. O resultado foi uma reformulação fundamental do sistema, por volta do ano de 1740. Cada paróquia da capital agora montava uma guarda noturna permanente, assalariada. Os agentes de polícia profissionais tornaram-se mais comuns. Na cidade inteira, magistrados fundaram cargos públicos voltados exclusivamente para a aplicação da lei, e seu número cresceu consideravelmente. A introdução destas mudanças em grande escala marcou o fim do antigo princípio estabelecido de que o policiamento era uma questão de dever cívico, a ser exercido pessoalmente. Dali em diante, o papel dos pais de família era simplesmente pagar pelo trabalho alheio; e a prática de patrulhas profissionais e da magistratura em moldes comerciais passaria a ser a norma, e não uma perversão dela.[\[129\]](#)

O resultado foi que, no meio do século XVIII, os cidadãos comuns que buscavam combater a imoralidade já não mais acionavam pessoalmente a lei; em vez disso, contratavam outras pessoas para fazer o serviço para eles. Incomodados com os bordéis na década de 1750, os habitantes de Covent Garden preferiram oferecer recompensas a delatores a tratar da questão por conta própria. Tentando erradicar a prostituição de rua nos anos de 1760, pais de família em St. Martin's Ludgate contrataram um profissional para limpar as ruas em nome deles. Quando campanhas mais amplas eram instituídas, seus métodos eram semelhantes. A impropriedade sexual de diversos tipos era um dos alvos da Sociedade pela Reforma dos Costumes de Londres, que foi reinstituída e durou de 1757 a 1766; da Sociedade de Proclamação, uma organização nacional fundada por William Wilberforce em 1787; e da Sociedade pela Supressão do Vício, que passou a existir em 1802. Em todos estes casos, os reformistas arrecadavam dinheiro através de subscrições e incentivavam agentes de polícia e magistrados a pôr em prática as leis

existentes. Mas só excepcionalmente eles próprios participavam do policiamento e acionamento legal dos infratores; agora esta atividade era, em sua maior parte, deixada para os agentes contratados e os especialistas.[\[130\]](#)

Houve mudanças semelhantes em outras áreas. Homens que ganhavam a vida acionando pessoas por lucro se tornaram um componente cada vez maior da justiça criminal. O próprio governo estimulava esta prática, oferecendo vultosas recompensas. Além disso, principalmente após 1750, fundaram-se associações particulares em todo o país para incentivar e financiar a abertura de processos contra caçadores clandestinos, ladrões e outros criminosos: em 1800 talvez tenha havido mil destes processos. O salário e o lucro também eram cada vez mais aceitos como motivações normais para os juízes de paz urbanos: em 1792, o Ato dos Juízes de Middlesex tornou permanente a prática de pagar estipêndios a magistrados. Esta crescente dependência de profissionais era parte de um declínio geral no uso da lei por homens e mulheres comuns após 1700.[\[131\]](#) A importância ideológica da lei continuou sendo considerável; em certos aspectos, ela até aumentou. No entanto, sua base coletiva e seu papel na vida cotidiana tinham sido irreversivelmente reduzidos. As consequências foram profundas. A cultura da disciplina legal dependera, durante séculos, do envolvimento popular. Em 1800, boa parte deste envolvimento já havia desaparecido.

HIERARQUIA E HIPOCRISIA

UM EFEITO IGUALMENTE MARCANTE DA CAMPANHA PELA REFORMA foi que mesmo o acionamento legal de prostitutas comuns e proprietários de bordéis se tornou controverso. Em 1700, ninguém pensava que tais criminosos estavam além da punição, e as sociedades reformistas conseguiam atuar vigorosamente contra eles. No entanto, embora, a curto prazo, suas táticas tivessem um sucesso notável, elas também geravam uma crescente oposição.

A crítica mais comum que os reformistas enfrentavam após 1688 não era que o policiamento moral fosse errado, mas que sua prática era injusta. Era evidente que só os pobres sofriam por seus atos imorais, objetavam os críticos, enquanto os ricos escapavam à punição. Este era um problema antigo, que os defensores da disciplina sexual sempre haviam reconhecido e combatido. Na verdade, como eles vinham advogando tradicionalmente, era *mais* importante punir a imoralidade nas camadas altas do que nas baixas. Que importa tua eminência e grandeza, perguntava um pastor jacobita, “caso isto te proteja no mal, caso confira alguma imunidade, ou privilégio ao pecado?”. Pelo contrário, “quanto mais alta a posição de um homem, mais repugnantes e vis são seus atos voluptuosos”, e mais eles mereciam ser punidos. No fim do século XVII, continuava sendo um axioma que “a qualidade das pessoas agrava o crime”, e que a punição de um único criminoso ilustre fazia um bem maior, pelo exemplo e pela influência, “do que vinte mais rasteiros”. Apenas punir “pequenos pecadores”, mas não “o libertino de categoria” era, portanto, ineficaz, ofensivo a Deus, e repugnante para o mundo.[\[132\]](#) No início da campanha, fizeram-se esforços esporádicos de pôr estes princípios em prática.[\[133\]](#)

Com o passar do tempo, no entanto, a maioria dos ativistas foi-se contentando com menos. A prostituição e práticas semelhantes, reconhece um membro do clero em 1697, eram patentemente “não só os atos imorais de criados, mas de patrões; não só de pessoas mais reles, mas de vossos iguais e

superiores”. Em princípio, além do mais, todos eram igualmente culpáveis, “pois o que é uma ofensa à Lei de Deus e à do país em um homem também o é em outro”. Mesmo assim, advertia ele aos reformistas, “onde seria provável causar mais um dano do que um bem, acho que vos podeis abster [...] às vezes a melhor reprimenda que pode ser feita a alguns grandes homens e superiores é fazê-los ver qual é o castigo justo e merecido de suas próprias faltas, por meio da punição de inferiores pelas mesmas coisas de que eles próprios se sabem culpados.” Foi esta atitude que incitou Daniel Defoe, em 1698, a uma de suas primeiras publicações. Uma reforma nacional dos costumes era “absolutamente necessária”, queixou-se ele, mas “a parcialidade deste rigor reformista torna o verdadeiro trabalho impossível”. Era insensato e injusto perseguir pessoas humildes, porém deixar impunes a nobreza e o magistrado, cujo mau exemplo era a verdadeira causa da degeneração inglesa. Uma década depois, morando na Escócia, Defoe retirou-se por motivos semelhantes da principal sociedade reformista de Edimburgo, que escolhera ignorar a exposição de um de seus membros mais influentes como adúltero notório. Nenhuma reforma real, advertiu ele amargamente, jamais poderia ser realizada sobre uma base tão hipócrita.[\[134\]](#)

No século XVIII, justamente esta seletividade social passou a ser defendida com vigor. Era apenas decente, argumentou um bispo em 1731, que as sociedades reformistas se restringissem às camadas mais baixas, “de cujo empenho e virtude tanto dependem a força e as riquezas da nação”. Pessoas de nível superior podiam ser deixadas a encargo de sua própria consciência e do julgamento maior. Qualquer indecência sexual devia ser condenada, concordou sir John Fielding em 1763, mas o pior de tudo eram os “prostíbulos reles e comuns, onde o vício é oferecido como um serviço barato, e conseqüentemente ao alcance das pessoas comuns, que são a própria estâmina da constituição”. Era mais importante regular o comportamento “público”, argumentou a Sociedade pela Supressão do Vício umas poucas décadas depois, do que policiar a conduta “privada” das classes superiores. Embora em 1800 as denúncias de depravação aristocrática se tivessem tornado ainda mais incisivas do que eram um século antes, também passara a

ser amplamente aceito que as campanhas judiciais tinham seus limites. Era agora a exceção, e não a expectativa, que qualquer sociedade “pela supressão da lascívia pública” perseguisse infratores de todos os níveis sociais.[\[135\]](#)

Esta mudança de princípios ajuda a explicar por que, ao longo do século XVIII, a crítica à regulação sexual como algo injusto se tornou ainda mais feroz, mais ruidosa, e passou a ser exercida de forma mais ampla. No final do século, a base social do policiamento também estava obviamente muito mais estreita e mais parcial. Especialmente conflituosa era a crescente dependência de delatores, que podiam exigir parte da multa aplicada sobre qualquer infrator. Esta não havia sido uma característica do policiamento moral anterior, mas tinha uma longa e conflituosa história em outras esferas. Já no começo do século XVII, havia a sensação disseminada de que os delatores comuns agiam “por malícia ou fitos privados, e nunca por amor à justiça”, enquanto nos reinados de Carlos II e Jaime II seu crescente uso contra dissidentes tornou-se especialmente controverso, pois permitia que pessoas corruptas e inescrupulosas lucrassem com a denúncia de cristãos sinceros. Em Londres, entre 1682 e 1686, no ápice da perseguição dos inconformistas pelo Estado, milhares de homens e mulheres foram presos, multados e encarcerados por seus pontos de vista espirituais. No entanto, isto não era um sinal de entusiasmo comunitário com a imposição rígida da uniformidade religiosa. A maioria destas pessoas, que seus vizinhos anglicanos deixavam em paz, acabavam virando alvo de gangues de delatores cínicos e mercenários.[\[136\]](#)*[\[137\]](#)

Quando a campanha pela reforma moral empregou os mesmos métodos uns poucos anos depois, ela lutou, portanto, para superar uma barreira de descrença e hostilidade. Mesmo seus defensores precisavam de constantes reafirmações de que delatar era agora uma obra de Deus, “por mais escandaloso e infame que esse termo tenha parecido nestes últimos tempos, enquanto alguns foram agentes do Diabo, e tiveram o intuito de arruinar homens e enriquecer a si próprios”. Embora os delatores da imoralidade supostamente não devessem aceitar dinheiro de recompensa, era impossível se desvencilhar do cheiro de corrupção. “De fato é preciso confessar”,

reconheceram as próprias sociedades em 1709, “que houve algumas pessoas vis e perversas [...] que extorquiram dinheiro de infratores, e às vezes de homens honestos.” Os delatores da imoralidade eram homens honrados, concordou o bispo de Londres em 1724, e se “uma pessoa mal-intencionada às vezes se infiltra entre eles, e age em seu próprio interesse privado sob pretexto de suprimir o vício e a profanidade, isto não deve causar espanto”. A maioria dos observadores, no entanto, era menos complacente. A supressão da libertinagem era certamente, escreveu o jornalista Edward Ward, “uma empresa muito louvável”. Mas a coisa toda estava caindo “sob uma grande má reputação” por depender de delatores gananciosos, “que vivem por meios imundos, feito moscas sobre um c[oc]ô”. Mesmo os defensores ostensivos do policiamento sexual estavam cada vez mais desiludidos com os métodos sujos, e preocupados porque sua fundação inteira parecia estar enviesada e corrupta. O projeto começara com excelentes intenções, observou Jonathan Swift, mas tinha se degenerado em nada mais que “um comércio para enriquecer pequenos delatores velhacos da pior laia, tais como agentes de polícia comuns, e lojistas falidos”.[\[138\]](#)

O reformista libertino e hipócrita tornou-se, portanto, uma figura de escárnio instantaneamente reconhecível na dramaturgia do começo do século XVIII. Na farsa *The Different Widows* [As viúvas diferentes], (1703), de Mary Pix, o reformista sr. Drawle é um tolo hipócrita, desprezado pela própria esposa. Ao ser descoberto embaixo de uma cama com uma jovem, ele é forçado a confessar “que muitas vezes, quando repreendia os perversos, eu mesmo fui tentado” — de forma que muitas “belas transgressoras brancas” tinham ido parar na sua cama e não na casa de correção. *The Constant Couple* [O casal constante], de 1700, escrita por George Farquhar, mostrava um conselheiro municipal idoso, o sr. Smuggler, que se gaba de seus esforços contra a imoralidade, enquanto tenta seduzir a mal-afamada madame Lurewell. No momento em que ela parece ceder, ele revela a verdade: “Sou um velho fornicador, não sou nem metade tão religioso quanto pareço ser. Sua pequena vadia, ora que estou disfarçado como estou, nossa santidade é toda aparência, toda hipocrisia”. Em outra peça, o arquetípico “militante

contra a lascívia pública” é um conselheiro adjunto, o sr. Driver, que admite que “eu próprio, particularmente, adoro uma rameira”, e que sua sociedade reformista chantageia prostitutas e batedores de carteira.[\[139\]](#)

Este tipo de escárnio seguia uma longa tradição de retratar puritanos e outros devotos religiosos como pessoas dissimuladas e equivocadas. No século XVIII, ela ganhou força e atualidade, pois as objeções éticas que ela levantava tinham-se tornado cada vez mais plausíveis. Não só os reformadores morais discriminavam abertamente os pecadores mais pobres, mas também, com o tempo, apoiavam cada vez mais o uso de agentes mercenários, e mesmo de táticas inescrupulosas. Não adiantava se recusar a descer a este nível, argumentavam os propagandistas da Sociedade pela Supressão do Vício em 1804, pois “o rato só será caçado até seu buraco pelo furão, e a iniquidade só pode ser rastreada até sua toca por seres como ela própria”. A consequência era que muitos críticos já não viam mais muita distinção moral entre as prostitutas e aqueles que as policiavam. “Um reformador da imoralidade moderno”, zombou Ward em 1700, “era um homem tão comumente de uma necessidade muito escandalosa a quem nada resta além de, como um cafetão, viver das libertinagens alheias. Toda noite ao deitar-se, ele reza com ardor para que o mundo fique mais perverso, pois é exatamente o mesmo interesse que serve a ele e ao Diabo.” Mais de cem anos depois, Sydney Smith atacou a Sociedade pela Supressão do Vício em termos idênticos. “Os homens cujo ofício é pegar ratos adoram pegar ratos; o destruidor de insetos captura seu inseto com deleite; e o supressor fica gratificado ao encontrar seu vício. O último logo se torna um mero comerciante assim como os outros; nenhum deles moraliza, ou lamenta que seus respectivos males existam no mundo.”[\[140\]](#)

CRIMES E CASTIGOS

APÓS 1688, mesmo a condenação sumária de infratores sexuais foi cada vez mais questionada. Ao longo da Idade Média e dos séculos XVI e XVII, como vimos, tinha sido uma prática comum punir meretrizes sumariamente por sua vida perversa. As sociedades reformistas deram continuidade a esta prática, sistematicamente usando os chamados “mandados gerais”, que davam poder aos condestáveis de deter qualquer pessoa de quem suspeitassem. No entanto, já nas primeiras décadas do século XVIII, isso se tornara uma prática altamente polêmica.

Podemos ver isto, em parte, no aumento da resistência popular à prisão de prostitutas de rua. A presença de números cada vez maiores de soldados e marinheiros em Londres ao longo do século XVIII fez o antagonismo contra o policiamento moral tornar-se cada vez mais agressivo e corriqueiro. Em 1702, e novamente em 1709, agentes de polícia reformistas foram esfaqueados até a morte em público enquanto tentavam deter prostitutas de rua. Na primavera de 1711, uma campanha contra “mulheres dissolutas e seus seguidores masculinos” em Covent Garden foi frustrada quando “os agentes de polícia foram pavorosamente violentados, e um deles ferido de morte, por rufiões ajudados por quarenta soldados das guardas, que entraram num acordo para proteger as mulheres”. Em outra ocasião, no East End, uma multidão de mais de mil marinheiros agrediu os magistrados locais e libertou à força um grupo de prostitutas condenadas que estavam sendo enviadas a uma casa de correção.[\[141\]](#)

Além deste antagonismo popular agora vigoroso contra o policiamento moral, havia uma inquietação subjacente cada vez maior quanto a suas implicações legais. Em 1709, o julgamento de três soldados pela morte do agente de polícia reformista transformou-se num grande debate sobre a legitimidade de um oficial prender uma prostituta se ela estivesse apenas procurando clientes, e não fazendo sexo de fato. Antes de 1688, esta teria

sido uma questão inconcebível: ninguém teria questionado que as prostitutas comuns podiam ser sumariamente punidas, nem se importava muito com as minúcias legais de sua detenção. No entanto, a atuação das sociedades fez, pela primeira vez, ser debatida a sério a questão do quão longe se devia estender a lei para corrigir a conduta moral mesmo de meretrizes e cafajestes. A tendência da opinião legal era cada vez mais cética. “O quê!”, exclamou o lorde juiz-chefe, sir John Holt, numa interpretação que tinha o apoio da maioria de seus colegas juízes, “não deve uma mulher, embora seja lasciva, ter a liberdade de andar tranquilamente pelas ruas? [...]. O quê?! Não deve uma mulher da cidade andar nas ruas da cidade? [...]. Ora, uma mulher leviana tem direito à liberdade de andar pelas ruas assim como qualquer outra.” Era inadmissível que “a liberdade do sujeito dependa da boa opinião do agente de polícia”; prender uma mulher “por mera suspeita de que ela era lasciva [...] isso não é contra a Carta Magna?”. Foi por motivos semelhantes que a campanha pela Reforma levou um golpe fatal em 1725, quando seu uso de Mandados Gerais para deter mulheres suspeitas de prostituição foi considerado irregular e ilegal pela bancada de juízes de Westminster.^[142]

Como não era de se surpreender, os reformistas acreditavam que tais desafios legais surgiam da oposição à própria ideia do policiamento moral. Era óbvio que muitos magistrados não gostavam de delatores, recusavam-se a ajudar as sociedades, ou desincentivavam seu trabalho. No entanto, muitas vezes tal dissabor referia-se mais aos métodos que aos objetivos da campanha — alguns dos juízes mais aviltados como inimigos da Reforma eram, eles próprios, notavelmente ativos contra a imoralidade. De um modo mais geral, as dificuldades enfrentadas pelas sociedades refletiam mudanças mais profundas nos princípios legais, que afetavam o tratamento de todos os tipos de crime ao longo do século XVIII. Uma mudança crucial foi que, cada vez mais, a punição era aplicada apenas mediante provas de má conduta específica. Em outros tempos, a percepção de comportamento imoral muitas vezes já era suficiente: a lei permitia que homens e mulheres fossem detidos se considerados “lascivos, ociosos e desordeiros” ou “de mau nome e fama, em geral”. Agora seu escopo foi gradualmente limitado a atos particulares, e

não ao caráter geral da pessoa; e magistrados, juízes e parlamentares estavam preocupados em definir as infrações com uma especificidade maior. Um fenômeno relacionado a este foi que, conforme os estatutos do século XVIII dependiam cada vez mais de jurisdição sumária, os poderes dos juízes e oficiais inferiores eram cada vez mais sujeitos a apuração, mais formalizados, e mais claramente delimitados. Neste clima de maiores escrúpulos, os métodos das sociedades podiam parecer abusivos num nível alarmante. Ao ser questionado por James Vernon, secretário de Estado, em 1698, certo reformador presbiteriano admitiu que eles às vezes agiam contrariamente “às regras recebidas da lei”, como era “justificável pela prerrogativa do Rei do céu, cuja honra deve ser vindicada por métodos extraordinários”. Esta era a atitude que os *major-generals* puritanos da década de 1650 haviam adotado. Mesmo naquela época, tinha sido excepcional; com a chegada do século XVIII, ela se tornaria desacreditada de um modo geral.[\[143\]](#)

Como consequência destas tendências, aos poucos foi sendo questionado se as prostitutas sequer eram culpáveis. Isto não significava que estas mulheres não mais estivessem sujeitas a assédio, detenção e encarceramento: a balança do poder ainda pesava fortemente contra elas.[\[144\]](#) No entanto, esta foi uma mudança notável, que revertia séculos de tradição legal e — pelo menos em princípio — lhes dava direitos sem precedentes. Na metade do século XVIII, a ideia de que a presença de prostitutas nas ruas não era em si um ato punível já estava firmemente estabelecida. Por volta de 1750, o romancista e magistrado Henry Fielding identificou isto como um abuso que precisava ser remediado com urgência. Embora “a lei antigamente tivesse outra concepção”, observou ele com certa frustração, hoje em dia era impossível punir prostitutas apenas por atrair clientes e por seu “comportamento indecente” geral. Em 1770 seu meio-irmão, sir John Fielding, confirmou a um comitê parlamentar que havia uma “grande dificuldade, no estado atual da lei, de punir estas infratoras, sendo elas, como prostitutas comuns, raramente mencionadas, quando sequer o são, na descrição de qualquer estatuto”. Mesmo a prática aberta de atrair clientes, e “prostitutas [...] percorrerem as ruas e usarem o linguajar mais repugnante e

obsceno”, como descobriu a Sociedade Guardiã pela Preservação da Moral Pública, passara a estar além do alcance da justiça.[\[145\]](#)

O século XIX presenciou repetidas tentativas de corrigir esta falha cada vez mais gritante; mas seu fracasso mostra o quão completamente as premissas subjacentes da lei haviam se afastado de suas origens pré-modernas. O Ato contra a Vagabundagem, de 1822, reviveu brevemente a interpretação jacobita, especificando que “todas as prostitutas comuns [...] que não satisfatoriamente prestarem contas de si mesmas, devem ser consideradas pessoas ociosas e desordeiras”; porém, dois anos depois, outro estatuto restaurou o princípio de que apenas uma quebra real da paz era punível. Os três Atos contra Doenças Contagiosas publicados nos anos de 1860 davam poder aos policiais, em certos distritos militares, de identificar mulheres como “prostitutas comuns” e as registrar à força. No entanto, este sistema de licenciar e regular a prostituição se mostrou profundamente controverso e, após uma campanha nacional, os atos foram revogados em 1886.[\[146\]](#)

A mudança final, e a mais marcante de todas, foi o enfraquecimento do poder da lei sobre cafetinas e proprietários de bordéis. Até o final do século XVII, a ação legal contra estes infratores continuava sendo corriqueira, e razoavelmente eficaz. No começo dos anos de 1670, houve talvez quatrocentos ou quinhentos processos a cada ano em toda a metrópole, chegando a somar um quarto de todas as indicições criminais submetidas às principais sessões suburbanas. Nos anos de 1690, as sociedades reformistas intensificaram ainda mais a pressão, especialmente na City, levando à condenação de dezenas de proprietários de bordéis a cada ano. No entanto, ao longo da primeira metade do século XVIII o número de processos caiu constantemente, e na metade do século a lei já praticamente perdera seu domínio sobre o problema. Em 1748, numa tentativa de revigorá-la, o enérgico novo chefe de polícia de Holborn, Saunders Welch, pessoalmente abriu processos contra os três mais notórios proprietários de bordéis de Londres: Peter Wood, do The Star, Elizabeth Owen, do The Crown, e Anne Everett do The Bunch of Grapes, todos na Strand. Seus próprios agentes de polícia serviram como testemunhas. Cerca de cem outros cafetões e cafetinas

foram processados ao longo do ano, muitos deles mais de uma vez. Nem um único foi condenado.[\[147\]](#)

Isto era ainda mais notável porque também foi no início do século XVIII que cafetões e bordéis começaram a ser vistos com uma hostilidade cada vez maior. Conforme se tornou moda minimizar a culpabilidade pessoal de cada prostituta, o papel do alcoviteiro perverso passou a ser enfatizado. Os prostíbulos da capital também foram cada vez mais apontados como uma causa principal de roubos, furtos e contravenções sérias.[\[148\]](#) Como resultado, as décadas do meio do século XVIII presenciaram esforços redobrados para erradicar o problema. Em 1752, o Parlamento aprovou um novo “Ato para melhor prevenção de furtos e roubos [...] e punição de pessoas que mantêm casas de depravação”, com o intuito de resolver as dificuldades legais. Ele ilegitimava as táticas de defesa mais comuns, oferecia grandes recompensas, e obrigava as paróquias a arcar com os custos dos processos. No entanto, seu impacto foi insignificante. Em 1758, Saunders Welch, que a esta altura já era magistrado, notou com pesar que o ato não conseguira suprimir nem mesmo os “prostíbulos visíveis e descarados”. Naquele mesmo ano, apesar dos próprios esforços dele, provavelmente não houve mais que dez ou quinze ações legais bem-sucedidas contra proprietários de bordéis em toda Londres, uma cidade com cerca de 700 mil pessoas. Na década seguinte, o ato mostrou-se igualmente inútil para a nova sociedade pela reforma dos costumes. Sendo assim, no final do século XVIII, mesmo o investimento de uma devoção religiosa acentuada, da prodigalidade de cidadãos particulares, e de uma legislação feita sob medida, num clima de opiniões favoráveis, não conseguia levar a cabo a repressão efetiva de prostíbulos.[\[149\]](#)

O motivo mais óbvio eram os custos. Já nos anos de 1690, os diversos atos propostos contra a imoralidade haviam procurado remediar este problema. Pois embora as sociedades reformistas arrecadassem e gastassem enormes quantias em taxas legais, nunca tinham dinheiro suficiente para levar cada caso até o fim, muito menos para acionar todos os bordéis que detectavam. A maioria dos cafetões e cafetinas revidava com unhas e dentes, não apenas se

defendendo ferozmente, mas também armando embaraçosos contraprocessos que deixavam os reformistas legalmente de mãos atadas, e financeiramente incapacitados. Outros delitos morais, por contraste, continuavam sendo comparativamente fáceis e baratos de levar a tribunal. Quando a nova Sociedade pela Reforma foi fundada no fim da década de 1750, conseguiu indiciar mais de 6 mil pessoas por quebra de sabá, jogos de azar e embriaguez, e distribuir mais de 40 mil livros e panfletos, por cerca de setenta libras ao ano. No entanto, a partir do momento em que ela se juntou à batalha contra a prostituição, suas finanças ficaram muito mais precárias. As despesas anuais dispararam, atingindo entre trezentas e quatrocentas libras, pelo menos metade das quais eram gastas se defendendo contra processos maliciosos movidos pelos proprietários de casas de libertinagem. Foi justamente um contraprocessos como esse que destruiu a nova sociedade em 1763, quando a dona de um bordel da Chancery Lane usou evidências falsas para vencer uma ação de danos punitivos contra ela.[\[150\]](#)

Um problema mais profundo era, portanto, a crescente competência legal dos criminosos sexuais inveterados. O litígio contra estas pessoas sempre deve ter sido especialmente difícil; mas no século XVIII, o equilíbrio parece ter mudado de forma decisiva a favor deles. Era desoladora a facilidade com que as casas de libertinagem punham a justiça de lado com o “suborno de falsas testemunhas, e perjúrios nos tribunais abertos”, reclamou um pastor em 1734. Em comparação com seus adversários, os cafetões e seus aliados tinham bolsos cada vez mais fundos, e maior confiança na manipulação da lei. Um importante fator que contribuiu para isto parece ter sido o crescente envolvimento de advogados, cuja influência é evidente desde perto da virada do século, em diversas questões de procedimento que dificultavam a indicição de prostitutas e cafetões.[\[151\]](#) Nos anos de 1730 não era incomum, em casos de todos os tipos, advogados se oferecerem para ser contratados por infratores submetidos a um magistrado, levados a julgamento, ou que desejassem apelar ou processar por danos. Em Westminster, a bancada várias vezes esgotou seus recursos financeiros defendendo agentes de polícia contra processos de má-fé movidos pelos proprietários e frequentadores de bordéis.

[152] Nas décadas da metade do século, mesmo prostitutas de rua comuns às vezes recorriam a advogados, e no final do século a confiança legal de algumas delas já era notável. Em 1791, quando o visconde de Dungarvan contratou os serviços de certa jovem e a transação entre eles deu errado, ela prontamente o processou por roubo. Ela perdeu, mas só depois de um julgamento extraordinariamente longo, que durou quase seis horas. Uma prostituta analfabeta de Londres levar um cliente aristocrata a julgamento, sujeito à pena de morte, por uma questão dessas teria sido algo inconcebível em qualquer época anterior. (Seu nome era Elizabeth Weldon, conhecida também como Elizabeth Troughton ou Elizabeth Smith. Ao ser interrogada, ela falou com franqueza e confiança sobre sua vida e profissão. Seu advogado lhe tinha sido recomendado por sua cabeleireira.)[153]

A litigiosidade cada vez maior destes contraventores sexuais experientes inibia agentes de polícia e magistrados de persegui-los. Isso tornou o trabalho dos reformadores morais tão difícil que, no fim dos anos de 1730, as sociedades reformistas desistiram dos métodos legais como um todo, enquanto outros, como os primeiros líderes da Sociedade contra o Vício, recorreram eles próprios a fraude e perjúrio. Acima de tudo, isso diminuía em muito a disposição de homens e mulheres comuns a participar da fiscalização moral. Mesmo nos anos de 1690, era comum que os pais de família estivessem bem familiarizados com a máquina da lei, e assumissem um papel ativo no policiamento de cafetões e prostitutas. No entanto, apenas umas poucas décadas depois, eles haviam se tornado notoriamente relutantes em fazer isso, por medo de agressões, despesas e contraprocessos. A maioria dos paroquianos respeitáveis, já bastante afastada do policiamento cotidiano de sua vizinhança, preferia manter distância de tais adversários perigosos.[154] A disciplina pública tornara-se cada vez mais difícil de se impor, mesmo sobre os criminosos sexuais mais notórios e malfalados.

O FIM DA DISCIPLINA LEGAL

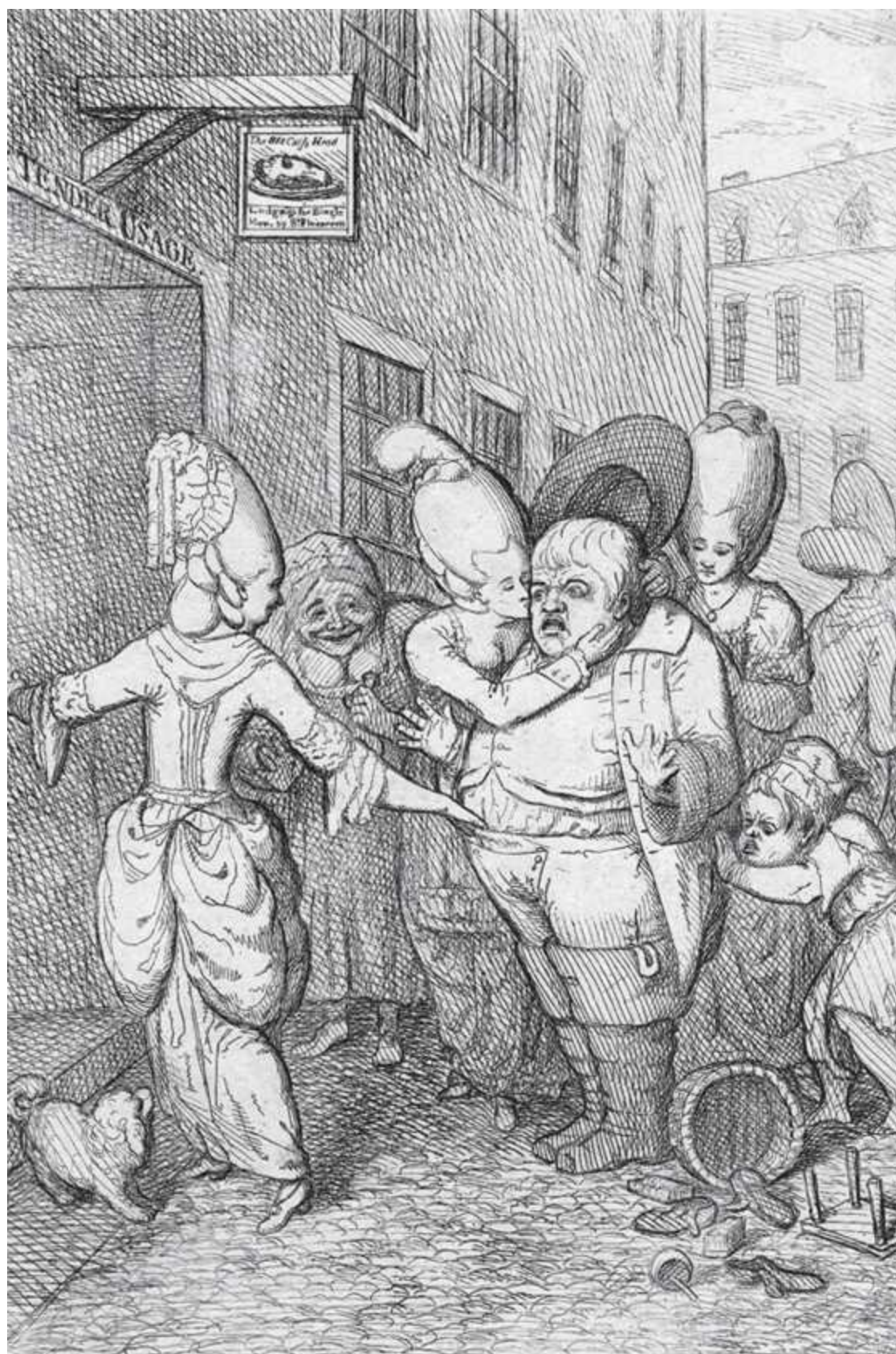
EM 1750, a maioria das formas de sexo consensual fora do casamento já tinha passado para além do alcance da lei. Esta era uma transformação que não poderia ter sido prevista em 1700, muito menos cem anos antes, pois anulava alguns dos princípios morais e legais mais antigos e arraigados da história da Inglaterra.

Até o fim do século XIX, houve tentativas esporádicas de recriminalizar certas formas de incastidade consensual. A ideia foi debatida por sucessivos grupos de reformadores morais; e leis penalizando o adultério de diversas maneiras foram introduzidas no Parlamento em 1771, 1779, 1800, 1809 e 1856–1857.^[155] Os argumentos usados para apoiá-las eram pouco diferentes daqueles que haviam sustentado a punição em tempos anteriores: a ofensa era uma infração clara aos mandamentos de Deus; ela causava graves danos aos indivíduos e famílias; perturbava a ordem da sociedade civil. No entanto, a essa altura, havia diferenças cruciais nos motivos e circunstâncias. O principal objetivo agora não era necessariamente punir nem mesmo evitar a imoralidade, mas sim aperfeiçoar a lei do divórcio e conter os processos privados por “convívio criminoso”. Acima de tudo, a perspectiva de tratar adúlteros e fornicadores como criminosos públicos não tinha mais nenhuma base substancial na jurisdição atual, o que tornava muito mais difícil a contemplar. Por volta de 1700, a intenção de legislar era escorar uma prática legal que, embora em declínio, ainda era corrente. Um século depois, no entanto, a máquina da justiça criminal nesta esfera, vigorosamente ativa durante tantas centenas de anos, tinha caído quase de todo em desuso.

Isso não significava que a incastidade não mais fosse policiada ou punida. Cafetões, cafetinas e prostitutas continuavam sujeitos a diversas formas de assédio e penalização legal e semilegal. A sodomia continuava sendo um crime capital, e (como veremos) foi combatida de modo cada vez mais feroz após 1700, quando passou a ser definida como o tipo de comportamento

quintessencialmente “antinatural”. Para homens e mulheres da plebe, as leis contra a bastardia continuavam a criminalizar a geração de filhos fora dos laços matrimoniais. Entre as classes detentoras de posses, o aumento gradual de novas formas de litígio privado e divórcio por motivos de incastidade compensavam, pelo menos de maneira simbólica, o desmantelamento da jurisdição pública.^[156] Nos Estados Unidos, a herança muito mais forte de ideais puritanos garantia que mesmo em 1800 — na verdade, até um ponto avançado do século XIX — a maioria dos estados continuasse a tratar o adultério e a fornicção como crimes públicos, apesar do enfraquecimento do policiamento sexual. De um modo mais geral, conforme a punição judicial da imoralidade decaía, em toda parte se gastava cada vez mais energia na inculcação de costumes sexuais através de educação, literatura e normas sociais. Como veremos, embora não fosse mais imposta por lei, a castidade continuava sendo, especialmente para as mulheres, uma questão de importância social avassaladora.

A disciplina sexual abrangia, portanto, muitas coisas diferentes. Mas o declínio e a queda do policiamento público foram assim mesmo um fenômeno de grande importância. Desde os primórdios da civilização inglesa, os tribunais do Estado haviam aplicado o princípio de que o sexo ilícito não devia ser tolerado pela comunidade. No entanto, em 1800, a lei passara a adotar uma visão marcadamente diferente sobre questões privadas e públicas. Até agora acompanhamos os aspectos legais e sociais desta transformação. Como descobriremos, ela também foi consequência do terremoto intelectual mais profundo que já abalou o mundo ocidental: o Iluminismo.



CAPÍTULO 2

A ASCENSÃO DA LIBERDADE SEXUAL

Outros dizem, é verdadeira liberdade ter consórcio com todas as mulheres, e ter liberdade para satisfazer seus desejos e apetites cobiçosos: mas esta é a liberdade de bestas desregradas e irracionais, e tende à destruição.

GERRARD WINSTANLEY, *The Law of Freedom* [A lei da liberdade], 1652, p. 17.

Deus deu estes sentimentos e desejos naturais a serem gratificados racionalmente, para tornar a vida doce e agradável. [...] A satisfação do desejo carnal, se não lesa ninguém, não é um mal; nem o é o próprio desejo ou vontade.

GIDEON ARCHER [i.e. Peter Annet], *Social Bliss Considered* [Reflexão sobre a bem-aventurança social], 1749, v. 3, p. 83.

O amor é livre: prometer amar para sempre a mesma mulher não é menos absurdo que prometer acreditar no mesmo credo [...] Imagino que da abolição do casamento resultaria o arranjo apto e natural do vínculo sexual.

PERCY BYSSHE SHELLEY, *Queen Mab* [Rainha Mab], 1813, pp. 147, 151.

Resta [um argumento] que cremos ser decisivo, a saber, a importância que a sociedade e a lei devem dar à liberdade individual de escolha e ação em questões morais privadas [...] Portanto, sugerimos que o comportamento homossexual entre adultos com consentimento em local privado não deve mais ser uma ofensa criminal.

Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution [Relatório do Comitê sobre infrações homossexuais e prostituição], 1957, pp. 24–25.

A mudança cultural mais profunda do final do século XVI e do século XVII foi o alastramento da cisão religiosa. Após décadas de Guerra Civil, rivalidade de seitas e tentativas de restabelecer a uniformidade, à força se necessário, o Ato da Tolerância de 1689 legalizou a pluralidade religiosa. A ressonância

destas importantes disputas teológicas e políticas destruiu aos poucos os fundamentos teóricos da disciplina sexual. A tolerância sexual cresceu a partir da tolerância religiosa.

Sua evolução foi na verdade uma característica central do Iluminismo europeu. O princípio da liberdade sexual engajou muitos pensadores dos séculos XVII e XVIII, e foi o epítome dos fenômenos intelectuais mais fundamentais da época. Além do mais, embora ele tenha se originado nos debates teológicos e filosóficos de um lugar e período específicos, sua influência vem sendo sentida desde então. Seu surgimento alterou para sempre o modo como pensamos o sexo. Mesmo hoje, em circunstâncias sociais e intelectuais muito diferentes, ele continua a inspirar novos desdobramentos.

TOLERÂNCIA RELIGIOSA E MORAL

CONSIDERANDO QUE, tradicionalmente, a teoria e a prática da disciplina sexual estavam tão intimamente mescladas às da disciplina religiosa, o crescimento da liberdade religiosa no fim do século XVII levantou questões óbvias sobre a liberdade moral. Para a maior parte dos observadores, no entanto, este foi um desdobramento profundamente indesejável. Na verdade, a visão ortodoxa entre os defensores da tolerância era que a liberdade religiosa era totalmente distinta de outros tipos de liberdade. Ela não implicava uma liberdade geral de pensamento ou ação. Menos ainda podia ser usada para justificar adultério, fornicação ou qualquer outro tipo de comportamento licencioso. Como apontou o presbiteriano John Shower, mesmo

os mais ferrenhos defensores da tolerância mais ilimitada, quanto a visões diferentes sobre questões de fé e culto; porém todos concordam que estas instâncias de imoralidade propriamente venham a conhecimento do magistrado civil, por ter poderosa influência sobre a sociedade pública, sendo muito prejudiciais ao seu bem-estar. De modo que homem algum pode se queixar de perseguição por suas opiniões, quando é punido por tais imoralidades grosseiras contra as leis de Deus e do país.[\[157\]](#)

Esta diferença entre a liberdade espiritual e a moral foi articulada de forma mais influente por John Locke. Havia, afirmava ele, dois motivos pelos quais era razoável tolerar a divergência de opiniões religiosas. O primeiro era que as crenças mais íntimas das pessoas não podiam simplesmente ser mudadas à força. “Confisco de propriedade, encarceramento, torturas, nada dessa natureza pode ter eficácia alguma no sentido de fazer os homens mudarem o julgamento interno que formaram das coisas [...]. Somente a luz e a evidência podem surtir uma mudança nas opiniões dos homens; luz esta que, de modo algum, pode provir de sofrimentos corporais, ou quaisquer outras penalidades externas.” [\[158\]](#) A punição, portanto, era inútil.

O segundo fato era que as crenças e práticas espirituais de uma pessoa ou de uma igreja eram questões privadas. Sua verdade ou erro não ameaçava o

bem-estar dos outros, nem da sociedade como um todo; elas não eram, portanto, da alçada do governo civil. Contra isto, Locke contrastava crenças e práticas que não podiam ser permitidas sem causar uma ameaça, porque não eram apenas privadas, mas impingidas ao interesse público. Diversas vezes ele pintou o fantasma do “adultério, fornicção, impureza, lascívia” desenfreados, que não eram toleráveis nem mesmo se disfarçados de liberdade religiosa. E se os membros de uma congregação, perguntava Locke retoricamente, sentirem a inspiração espiritual de “poluir-se lascivamente em promíscua impureza, ou praticar quaisquer outras atrocidades hediondas, o magistrado é obrigado a tolerá-los, porque estão comprometidos numa Assembleia Religiosa? Não, eu respondo. Estas coisas não são legítimas no curso normal da vida, nem em nenhuma casa particular; e, portanto, também não o são no culto a Deus, nem em nenhum encontro religioso”.

Nunca foi sua intenção, enfatizava ele, advogar “a tolerância de costumes corruptos, e as depravações da vida [...] mas sim dizer que é propriamente encargo do magistrado, mediante punições, os coibir e os suprimir.”[\[159\]](#) Dada a ligação tradicional entre o desvio espiritual e o moral, era imprescindível embargar a objeção de que a liberdade de consciência implicaria uma licenciosidade geral.

No entanto, manter este equilíbrio se revelou uma tarefa complicada. Muitos contemporâneos achavam difícil justificar a distinção entre liberdade moral e liberdade religiosa. “Não é surpresa alguma”, zombou um dos primeiros críticos de Locke, “que esse autor entremeie seu discurso com a recomendação de amor e união, e a peroração contra os vícios escandalosos da prostituição etc. [...] estas são apenas iscas para cobrir o anzol, e convidar os leitores licenciosos a engoli-lo com mais avidez.” Se era correto isentar a religião da supervisão pública e deixá-la a encargo da consciência, objetou um titular de Oxford, “talvez outros homens achem que é igualmente razoável isentar algumas outras coisas pelas quais eles têm apreço. Por exemplo: alguns talvez possam isentar o divórcio arbitrário, outros, a poligamia, outros, o concubinato, outros, a simples fornicção”, ou mesmo o incesto. Bastava lembrar-se do interregno para ver quais seriam

provavelmente os frutos da tolerância religiosa.[\[160\]](#)

O exemplo das décadas de 1640 e 1650 era de fato revelador. Exatamente os mesmos argumentos pró e contra a liberdade de consciência tinham sido apresentados com veemência naquela época. A maioria dos sectários e independentes alegava que era impossível e indefensável coibir crenças, e que uma tolerância limitada levaria a uma maior concórdia entre protestantes, e não o contrário. Eles também tinham como certo que qualquer tentativa de consentir a imoralidade devia ser rigorosamente punida: a liberdade de consciência não se podia estender a ideias ou práticas contrárias à lei divina ou à ordem social. John Milton, o mais ambicioso defensor teórico da liberdade intelectual em toda a *Commonwealth*, entretanto, censuraria opiniões que defendiam a licenciosidade sexual (assim como a Igreja católica, que, segundo ele, a incentivava).[\[161\]](#) Mesmo aqueles que, como William Walwyn, eram a favor de uma completa liberdade de culto, estendendo-se a muçulmanos, pagãos e ateus, condenavam a noção de que isto poderia propiciar uma “maior liberdade para ser desvirtuoso”. “Que a rigidez e severidade da lei seja decuplicada contra todas as formas de vício e atrocidade.” Aqueles que atentavam contra a castidade, concordava Roger Williams, o fundador de Rhode Island, “não deviam ser tolerados, mas suprimidos”.[\[162\]](#)

No entanto, na prática, os episódios do interregno pareceram confirmar as visões tradicionais sobre o perigo da tolerância, embora limitada. A noção de que a liberdade religiosa promoveria paz e união foi contrariada pela instabilidade política, e pela disposição dos grupos religiosos a perseguirem uns aos outros. Para observadores adversários a ela, suas consequências pareciam igualmente perniciosas. Os próprios textos de Milton sobre o divórcio foram tidos como exemplo de como a indulgência espiritual gerava a licenciosidade moral; ainda piores eram os constantes relatos sobre a suposta promiscuidade de *ranter*s, *quaker*s e outros grupos radicais. Os *levellers* e *diggers*, de modo semelhante, viram sua defesa da liberdade religiosa e política ser maculada pela associação à liberdade sexual. Ao prender o líder dos *levellers*, Richard Overton, em sua residência temporária em março de

1649, o lugar-tentente-coronel Daniel Axtell foi levado a recriminá-lo diversas vezes por praticar o “consórcio com mulheres”, e “anunciou no pátio e na rua, entre os soldados e vizinhos, que aquilo era um prostíbulo, e que todas as mulheres que ali viviam eram meretrizes, e que ele me flagrara na cama com a esposa de outro homem”.[\[163\]](#) Estes rumores aviltantes eram em grande parte infundados,[\[164\]](#) porém o estigma pegava. Após 1660, as associações análogas entre licenciosidade, tirania e liberdade religiosa (agora especialmente em relação ao catolicismo) continuavam sendo atuais e corriqueiras.[\[165\]](#)**[\[166\]](#)

A separação entre questões religiosas e morais defendida por Locke era, portanto, questionável com base nas experiências recentes. Mas a verdade também é que suas próprias visões sobre os limites da liberdade pessoal eram um tanto precárias. Por outro lado, ele argumentava enfaticamente que todo homem tinha a liberdade de fazer o que quisesse com seus bens, sua pessoa e sua alma. As leis e punições não se deviam estender ao “cuidado das almas”, não mais do que deviam arrogar proteger a saúde ou a propriedade de uma pessoa contra sua própria “negligência ou má administração”. Assim como “ninguém corrige um perdulário por esbanjar sua subsistência em tavernas”, também “nenhum homem pode ser forçado a ser rico ou saudável”, e igualmente “a incumbência da salvação de cada homem pertence apenas a ele mesmo” — estas eram todas questões privadas.[\[167\]](#) No entanto, por outro lado, Locke também afirmava, nos moldes tradicionais, que era apropriado e necessário regular a conduta pessoal punindo pessoas por seus vícios. Isto era para o seu próprio bem, pois as colocava, assim como a sociedade delas, mais perto de Deus. Ao se depararem com “embriaguez, lascívia e todos os tipos de devassidão”, os magistrados, portanto, “podem e devem interpor seu poder, e por meio de severidades [...] reduzir as irregularidades dos costumes dos homens, gerando ordem, e fazer a sobriedade, a pacificidade, a laboriosidade e a honestidade entrarem em voga. Esta é sua verdadeira tarefa em toda parte; e para isto eles têm uma incumbência de Deus, pela lei tanto da natureza quanto da revelação”. Em suma, as pessoas deviam ser “forçadas pelo magistrado a levar vidas sóbrias, honestas e austeras”, pois “na vida dos

homens jaz o principal obstáculo às opiniões corretas nos assuntos religiosos”.[\[168\]](#)

Ou seja, parece que quase todos os que propunham a tolerância antes de 1700 estavam fortemente preocupados em não enfraquecer a disciplina moral. Pelo contrário, muitos desejavam fortalecê-la. No entanto, esta posição estava aberta a objeções óbvias. Se as pessoas podiam confiar na consciência para sua salvação eterna, por que esta consciência não as deveria guiar em assuntos menores também? Se a coibição não podia mudar o que as pessoas pensavam sobre verdade e erro espiritual, por que deveria funcionar melhor contra falhas morais?[\[169\]](#) Em última instância, estes eram problemas que diziam respeito não só aos limites da consciência privada e da coerção, mas também à definição de conhecimento verdadeiro e falso, ao escopo do livre arbítrio, e ao propósito da sociedade civil. Qual exatamente era a relação entre a moral privada e o interesse público? Até que ponto um governo devia interferir na vida de seus cidadãos? Quanta liberdade uma pessoa tinha para adotar ou rejeitar crenças específicas? Para defendê-las? Para agir com base nelas?

Nenhuma destas questões finais era nova. Na verdade, pode-se dizer que cada uma delas deriva do problema central de todo o pensamento político, o problema da obediência e da autoridade. No entanto, nenhum defensor teórico sério da liberdade ou da justiça, na Idade Média ou no Renascimento, teria achado apropriado aplicá-las sistematicamente à conduta sexual. A definição tradicional de liberdade pessoal era, em boa medida, uma definição política e legal. Foi só a partir do final do século xvii que seu escopo potencial passou a ser visto como algo muito mais amplo, abrangendo não só liberdades espirituais, mas, em seu devido tempo, liberdades morais também.

LIBERDADE E CONSCIÊNCIA

HOUVE UMA SÉRIE DE CATALISADORES IMPORTANTES. No final do século XVII, após um longo período em que a expansão populacional e a escassez de recursos tinham servido de esteio ao enrijecimento das atitudes em relação à imoralidade, a pressão demográfica nivelou-se e os padrões de vida começaram a subir: com este pano de fundo, os temores ligados à bastardia diminuíram aos poucos.*[\[170\]](#) A ideia geral da liberdade pessoal, enquanto isso, foi grandemente reforçada pelos desdobramentos políticos dos séculos XVII e XVIII. Desde a Guerra Civil da Inglaterra até a Revolução Americana e depois disso, a tensão entre a autoridade do governo e os direitos do indivíduo foi uma questão política central, e a “liberdade” talvez tenha sido o conceito ideológico mais potente de todos. Quais limites deveriam ser impostos sobre a autonomia pessoal era uma pergunta que dizia respeito não só à consciência privada, mas a toda a esfera de ação pública. Não é surpresa que, no começo do século XVIII, muitos comentadores já ligassem o aparente aumento da imoralidade a este crescente espírito de independência política. O pressuposto geral da liberdade pessoal ficara tão forte e irrestrito, observou um bispo em 1730, que dera origem a uma doutrina de licenciosidade moral:

“Não se considera liberdade nada que não confira aos homens um poder irrestrito de dizer e fazer o que lhes apraz, pelo menos em tudo aquilo que diz respeito a si mesmos. Liberdade *razoável* é uma língua que eles não compreendem; a liberdade, na opinião deles, deixa de sê-lo no instante em que é submetida a regras e limitações”.[\[171\]](#)

Uma influência mais direta foi a aprovação do Ato da Tolerância, em 1689, que legalizou o culto inconformista. Isto não aconteceu porque os argumentos intelectuais a favor da tolerância se tivessem tornado amplamente aceitos. Pelo contrário, a maior parte da opinião dominante continuava sendo crítica à ideia. A nova lei foi proposta apenas como uma concessão política limitada, feita a contragosto após a Revolução de 1688 ter deposto Jaime II, e com a

intenção de ganhar o apoio dos dissidentes religiosos para o novo regime, não como uma política desejável em si. (Na verdade, muitos membros da Igreja rapidamente vieram a se arrepender da aprovação do ato, e trabalharam para que fosse revogado).[\[172\]](#) No entanto, na prática, ele logo estabeleceu uma liberdade de consciência mais ou menos completa, ao menos para homens e mulheres nominalmente protestantes. Ele também possibilitou que pessoas simplesmente evitassem o culto de um modo geral, apesar do texto da lei. Acima de tudo, a instauração da tolerância ajudou a enfraquecer o pressuposto de que a pluralidade em questões de fé inevitavelmente gerava desordem social. Embora as divisões religiosas e políticas após a Revolução Gloriosa continuassem ferrenhas, tornou-se cada vez mais comum enfatizar que a divergência de discurso e de crença era inevitável, e que as leis deviam reger apenas ações, e não pensamentos. A vida pública inglesa, portanto, passou a ser caracterizada por uma diversidade de opinião e expressão sem precedentes.

A questão de até que ponto a liberdade pessoal devia se estender às ações privadas, e não só às crenças, recebeu um foco especial na campanha pela reforma dos costumes. Isto também politizou o assunto, de modo que a imposição da disciplina sexual se tornou intimamente ligada à política religiosa e dos partidos. Pois o movimento foi impulsionado principalmente pelos *whigs*, e por dissidentes e seus simpatizantes. Seu método, de organizar-se em sociedades privadas e punir pecadores por meios seculares, implicitamente desafiava a autoridade da Igreja da Inglaterra. Isto também ressuscitava a ameaça de perigosos precedentes do interregno, pois “reforma dos costumes” tinha sido um bordão puritano. Por motivos assim, o movimento gerou uma oposição ferrenha dos *tories* e de conservadores religiosos.[\[173\]](#)

A consequência foi que, após 1689, os inimigos do inconformismo e os críticos à campanha atacavam regularmente os dissidentes e ativistas morais, por desfrutarem de uma ampla liberdade enquanto a negavam aos outros. A moral também não era uma questão de consciência pessoal? Quem eram eles para prescrever o caminho de todos os outros para a salvação? “Por que não

podes ter a civilidade de fazer o que gostarias que fizessem contigo, e dar o que recebes? Pois não é razoável que as pessoas devam ir para o céu seguindo não apenas seu próprio *caminho*, mas também seu próprio *ritmo*?” E daí que alguns escolhiam ir devagar, parando de quando em quando “para beber (e talvez prevaricar) ao longo do caminho”? “Tu és a favor do incenso: eu, da garrafa”, argumenta um personagem da peça *Gibraltar* (1705), de John Dennis. “Contanto que a liberdade de consciência seja disseminada. Por que não deveria cada homem se danar a seu próprio modo? Liberdade de consciência, sabe, senhora?”, diz Octavio a Belliza em *Love’s Contrivance* [Artifício do amor] (1703), defendendo a liberdade sexual (“Sim, e as consciências dos homens são muito grandes”, responde ela). No palco moderno, observou o moralista Arthur Bedford, o Ato da Tolerância foi “particularmente aplicado para incentivar o adultério” — “se um homem pode cometer um pecado sem nenhum escrúpulo, eles dizem que ele tem sua liberdade por lei, e pode continuar”.[\[174\]](#)

A crescente predominância deste modo de pensar passou a revelar tensões políticas e sociais referentes aos limites da autoridade governamental, à tolerância, ao inconformismo, e à base do policiamento moral. Mas ela também refletia tendências intelectuais mais profundas. Três delas, em especial, deram impulso à ideia de que o comportamento sexual era essencialmente um assunto privado: as mudanças nas noções de consciência, de punição e de leis morais.

A defesa da liberdade sexual com base na consciência cresceu, em parte, de argumentos a favor da indulgência religiosa. Alguns defensores teóricos da liberdade espiritual de fato levaram a ideia até sua conclusão lógica, e argumentaram que a consciência da pessoa *deveria* ser, em última instância, seu guia em todas as coisas. Esta gradual elevação do instinto pessoal como árbitro supremo das questões morais foi uma das mudanças conceituais mais marcantes do período.[\[175\]](#) Hoje em dia, a ideia de que uma pessoa deve seguir sua própria consciência ao se confrontar com problemas éticos parece simples e evidente. Já em 1750 ela podia ser aceita sem questionamento: “Que cada homem deve regular suas ações segundo sua própria consciência,

sem consideração alguma pela opiniões do resto do mundo, é um dos primeiros preceitos da prudência moral”, observou Samuel Johnson. Antes de 1700, no entanto, isso seria um repúdio direto à noção convencional sobre a corrupção inerente da humanidade, e a falibilidade dos escrúpulos individuais. Deixar o pecado sob o arbítrio final da sinceridade era contornar o dever essencial do indivíduo de instruir a si mesmo da forma adequada, de buscar a verdade e assumir responsabilidade pelo erro. A ideia pressupunha, sem justificativa, que homens e mulheres individuais eram capazes de julgar o certo e o errado por conta própria, sem a ajuda da Escritura, de leis ou professores. Ela até implicava que as normas morais podiam ser relativas. De todas as doutrinas sediciosas que podiam envenenar uma comunidade, declarou Thomas Hobbes no *Leviatã* (1651), a primeira de todas era “que cada homem é juiz das ações boas e más”, e a segunda, “que o que quer que um homem faça contra sua consciência é pecado”.[\[176\]](#)

No entanto, noções como a supremacia do “espírito interior” sobre a Escritura e as autoridades externas, ou a presença real de Deus nos fiéis, tinham uma longa história. Elas surgiam do misticismo medieval e continental, e estavam intimamente ligadas a doutrinas ortodoxas protestantes sobre a influência direta e não mediada de Deus sobre seu povo escolhido. O mesmo se aplicava a ideias sobre a redenção da humanidade nas mãos de Cristo, e a extinção de todo o pecado através da perfeição espiritual.

Por conseguinte, estas ideias haviam surtido um impacto poderoso nos primeiros anos da Reforma, quando questões de casamento e sexualidade foram abertas para um debate mais abrangente. A partir da década de 1520, diversos grupos radicais da Europa continental fizeram experimentos com novos arranjos conjugais e sexuais, incluindo o divórcio voluntário e o casamento múltiplo. Vários dos líderes reformistas, entre os quais Martinho Lutero, Martin Bucer e Philipp Melanchthon, estavam dispostos a apoiar a poligamia em certas circunstâncias. Ideias semelhantes circularam na Inglaterra. Alguns *lollards* do final do século xiv e começo do xv haviam defendido o sexo extraconjugal, o amor livre e o divórcio. Entre os mártires perseguidos por Maria Tudor na década de 1550, havia diversos que

aparentemente advogavam a poligamia ou comunidade de esposas, assim como outros grupos descobertos em 1553 e 1572. O influente Bernardino Ochino, que o arcebispo Cranmer trouxera para Londres no reinado de Eduardo VI para ajudar a promover a Reforma na Inglaterra, publicou um “Tratado” de mentalidade notoriamente aberta sobre a questão. (Nele, certo personagem apresenta extensamente todas as aparentes justificativas bíblicas em prol de seu desejo de casar-se com mais de uma esposa. Seu oponente tenta, mas não consegue contrariá-lo — no fim ele é forçado a concluir simplesmente que “se fizeres então aquilo a que Deus te inclina, de modo que tens certeza de que és guiado pela instigação divina, não incorrerás em erro”.) Estas não eram tentativas de ampliar tanto a liberdade pessoal a ponto de repensar a natureza da pureza sexual, da disciplina e do patriarcado — além da poligamia compulsória, os anabatistas de Münster também instituíram a pena de morte por adultério, fornicção, coito com uma esposa grávida ou menstruada, bigamia feminina, e mesmo por apenas sentir desejo pela mulher de outro homem.[\[177\]](#)

A influência duradoura destes primeiros exemplos foi principalmente negativa. A associação com a promiscuidade e o exemplo horrível de Münster ajudou a conspurcar estas ideias aos olhos da maioria dos observadores. Em parte como reação a isto, os reformistas majoritários aos poucos passaram a reafirmar as normas convencionais de casamento e monogamia. Mesmo assim, os modos de pensar subjacentes persistiram entre alguns grupos periféricos da Igreja da Inglaterra.[\[178\]](#) Pois se a salvação era apenas questão de fé, como queria o calvinismo ortodoxo, então uma conclusão lógica (a chamada visão “antinomiana”) era que nenhuma ação, por mais extrema que fosse, podia contradizer a pureza interior do indivíduo. Em 1616, um carismático pastor do norte da Inglaterra, Roger Breereley, e sua congregação tiveram problemas por alegar, entre outras coisas, que “o cristão certamente não pode jamais cometer um pecado vulgar”. Robert Towne, outro clérigo ativo em Lancashire e Yorkshire nas décadas de 1630 e 1640, também estava comprometido com a visão de que uma consciência iluminada estava acima da Lei Moral estipulada na Escritura. Normalmente, tais

afirmações pretendiam ser compreendidas apenas num sentido teológico e metafórico refinado. Concluir, a partir delas, que os mandamentos de Deus não deviam ser seguidos era um erro de “torpeza palpável, e extrema vilania”, queixou-se Towne. “Jamais fui culpado de lascívia”, protestou o líder *quaker* James Nayler, “abomino a imundície.”[179]

Mesmo assim, estas afirmações às vezes eram interpretadas mais livremente. Na atmosfera febril das décadas de 1640 e 1650, como em épocas anteriores de fermentação espiritual, elas foram exploradas com um entusiasmo recém-descoberto. Em 1650, o popular pastor Laurence Clarkson conclamou ao mundo que, como todas as ações eram inspiradas por Deus, nada podia ser pecaminoso caso fosse feito com a consciência limpa, “embora tal ato seja chamado adultério” — “não importa o que diz a Escritura, os santos ou as igrejas”. Na verdade, insinuava ele, ser capaz de praticar sexo extraconjugal com a mente pura era um indício de libertação espiritual: “De minha parte, enquanto não cometesse esse ato que se chama pecado, eu não poderia sobrepujar o pecado”, ao passo que agora ele se sentia em união com todas as suas criaturas semelhantes.[180]

Conforme a autoridade política e religiosa se dissolveu, a retórica da liberdade e da revelação foi também usada por adúlteros, bígamos e aventureiros sexuais para argumentar que a disciplina pública não passava de “perseguição à consciência”; que era errado restringir uma mulher às “amarras” da monogamia; e que quando “um homem cometia adultério [isto era] movido e operado por Deus”. [181] Thomas Webbe, o pastor de Langley Burrell, em Wiltshire, um antinomiano de cabelos compridos e amante de música, montou residência com sua terceira esposa, sua amante, o marido dela, e diversos outros homens e mulheres. No começo dos anos de 1650, quando confessou adultério publicamente e foi levado a julgamento duas vezes por isso, supostamente afirmou que “não existe céu senão as mulheres, nem inferno senão o casamento”, que “Deus não exige obediência a nenhum mandamento da Escritura”, e que ele mesmo “vivia além de estatutos” e “podia deitar-se com qualquer mulher, exceto sua própria mãe”. Observando um “grande pombo macho” no ato da cópula, testemunhou um de seus

companheiros, Webbe havia instruído a congregação de que o coito “era legítimo para qualquer homem e mulher, e que eles deviam tomar essa liberdade entre si, assim como faziam aqueles pombos, embora não fossem casados um com o outro”.[\[182\]](#)*[\[183\]](#)

Embora elas exercessem uma atração considerável sobre a atenção pública, a difusão direta destas doutrinas da liberdade sexual de inspiração espiritual sempre foi extremamente limitada.[\[184\]](#) No entanto, em certos aspectos, a perspectiva intelectual dos antinomianos prefigurou tendências mais gerais. Em particular, sua ênfase no pecado como questão principalmente de escrúpulos pessoais foi cada vez mais compartilhada pelos defensores teóricos da consciência, no clima mais pluralista da virada do século. O mais destacado entre estes foi o grande pensador huguenote Pierre Bayle, cuja defesa da liberdade espiritual o levou a concluir que, no fim das contas, todo o bem e o mal em questões morais estava simplesmente nas intenções daquele que age. Nada que fosse feito com uma fé sincera em sua retidão podia ser condenado como erro. Usando um de seus exemplos favoritos, uma mulher que faz sexo com um homem que ela erroneamente acredita ser seu marido não é culpada de nada; na verdade, ela faz um bem. Ao seguir sua consciência, não comete nem adultério nem pecado.[\[185\]](#)

Teólogos como Bayle sempre tomaram o cuidado de manter uma distinção clara entre opiniões imorais, que eram necessariamente privadas, e atos imorais, que não eram.[\[186\]](#) Portanto, a elevação da consciência não promovia imediatamente, por si só, a licenciosidade sexual. Seu principal efeito era mais expandir o escopo da liberdade pessoal para abranger todos os julgamentos e crenças morais. Por sua vez, no entanto, isso acentuou a divisão entre ética privada e ações públicas: apenas estas últimas agora deviam ser julgadas pela Igreja ou pelo Estado.

Além do mais, conforme se instaurou o pressuposto de que a consciência das pessoas não podia ser coagida, a punição das transgressões sexuais perdeu muito de sua justificativa tradicional. Esta foi a segunda tendência notável. Nos anos de 1690, no começo da campanha pela reforma moral, ainda havia uma crença disseminada de que punir os pecadores ajudaria a

promover sua reforma interna. Dentro de umas poucas décadas, no entanto, o ponto de equilíbrio havia se deslocado rumo à visão de que a verdadeira penitência não podia ser estimulada à força, mas apenas através de métodos mais brandos, como a caridade, a educação e a persuasão. A ideia de reabilitação através da punição nunca desapareceu completamente. Mas a visão de que a ética de homens e mulheres era algo essencialmente privado, e além da coerção legal, marcou uma notável redução no escopo da disciplina sexual. A principal tarefa que restava à lei agora era apenas a missão residual de manter a ordem pública. Ela devia lidar com as ações externas das pessoas, e não com suas consciências internas. Sua alçada era apenas o crime, não o pecado. Era inútil tentar reformar pecadores, admitiu o clérigo William Bisset em 1704. “Concedemos que está em seu poder fazer o que querem com suas próprias [almas] [...]. Eles podem secretamente ser tão perversos, lascivos e mundanos quanto desejarem”: ninguém os ia forçar “a uma mente celeste, muito menos ao céu contra sua vontade”. O objetivo do policiamento era simplesmente garantir que *outras* pessoas não fossem prejudicadas.[\[187\]](#)

Assim, o uso da lei passou cada vez mais a ser visto como algo à parte do projeto de tornar as pessoas virtuosas, e menos fundamental do que este. A punição somente adiava os efeitos do vício; apenas métodos construtivos podiam combater as causas da imoralidade. Esta separação ajuda a explicar por que houve um surto tão grande de novas formas de filantropia no começo do século XVIII na Inglaterra. Instituições de caridade, obras didáticas, literatura persuasiva — estes agora eram considerados os melhores meios de elevar a moral das classes mais baixas, e grandes energias foram investidas neles. Nas décadas de 1720 e 1730, mesmo a propaganda das sociedades reformistas já tendia a destacar seus diversos métodos preventivos e construtivos “de instrução, admoestação e repreensão”: a punição cada vez mais era vista como algo apropriado apenas para os réprobos extremos. A mesma mudança é evidente no novo etos de polidez que virou moda entre as classes detentoras de posses. Em vez do medo da ira divina e perdição eterna, os argumentos contra o adultério agora eram cada vez mais formulados em termos de boas maneiras, civilidade e consciência. O impulso para a virtude

devia vir de dentro. Nenhum dos mais influentes defensores teóricos da polidez tinha muito apreço pela punição. “Pois, embora eu seja um reformador”, anunciou Richard Steele no *Tatler*, “recuso-me a ser um inquisidor” — ele em seguida atacava a hipocrisia e a futilidade do policiamento sexual.[\[188\]](#)

Esta tendência foi reforçada pelo empalidecimento da providência divina. Num nível nacional e comunitário, o medo da fúria de Deus tinha sido uma justificativa importante para a punição pública de pecadores sexuais durante toda a Idade Média, a dinastia Tudor e o começo da Stuart. Durante o interregno, ele foi um dos motivos para a aprovação do Ato contra o Adulterio. Em seguida à Revolução Gloriosa, ele alicerçou o ativismo urgente da campanha pela reforma dos costumes. No entanto, com o avanço do século XVIII, a maioria dos anglicanos e evangélicos moderados passou a acreditar que a providência divina funcionava apenas “de modo geral”, através de leis previsíveis de causa e efeito, e não “de modo especial”, intervindo diretamente para punir a ação ou inação humana específica. Esta interpretação também era popular entre deístas e cétricos religiosos. “A providência da divindade”, escreveu David Hume na década de 1750, “não aparece imediatamente em nenhuma operação, mas sim governa cada coisa por meio dessas leis gerais e imutáveis que foram estabelecidas desde o começo dos tempos.” Era “claramente falso” que Deus, em algum momento, intercedesse diretamente: todas as coisas dependiam apenas das “leis gerais da matéria e movimento”. Quando a ideia foi invocada por defensores de campanhas morais na segunda metade do século XVIII, seu apelo era, portanto, mais limitado, e seu tom era notavelmente distinto. A providência agora era vista, de um modo geral, como uma força benigna e distante. Embora os ingleses fossem uma nação necessitada de reforma, eles também desfrutavam de “bênçãos inestimáveis”, um “governo benigno” e “sucessos nacionais”. Como afirmava um sermão reformista em 1765, a Inglaterra era “esta nossa terra pecaminosa, embora altamente favorecida e distinta”. O ímpeto de punir a imoralidade agora tendia a se originar menos do pânico moral com a perspectiva de um desastre iminente do que de um desejo mais positivo de

melhorar a sociedade e honrar a Deus.[\[189\]](#)

Havia uma tendência semelhante de enfatizar a benevolência de Cristo, e de presumir a superioridade do Evangelho sobre as doutrinas austeras e complexas do Velho Testamento. Tradicionalmente, os teólogos vinham afirmando a compatibilidade essencial dos dois textos, desenvolvendo sistemas sofisticados de exegese para explicar as aparentes inconsistências da palavra de Deus. Assim, algumas partes do código de Moisés (sua lei “moral”, como os Dez Mandamentos) eram geralmente vistas como eternas, e algumas (suas prescrições “cerimoniais” dietéticas e religiosas) como não mais relevantes, enquanto a perduração da validade de suas leis “jurídicas” era ferozmente contestada. (Como John Whitgift, que depois seria arcebispo de Canterbury, observou exaltadamente em 1574, “agora é debatido em toda mesa se o magistrado está necessariamente sujeito à legislação de Moisés”.) Mas agora este raciocínio erudito e complicado se tornava cada vez mais suspeito como base para verdades supostamente evidentes por si sós. Em vez disso, mesmo os defensores ferrenhos da disciplina sexual enfatizavam que a moral cristã provinha acima de tudo do próprio exemplo caridoso de Jesus. Nesta teologia mais branda, mais simples, o fardo do pecado e sua retificação caíam muito mais sobre a consciência privada do que sobre a justiça pública. Era tão raro Deus punir os homens pelo consórcio com prostitutas hoje em dia, observou um moralista desalentado em 1693, “que não podemos senão nos encher de admiração e surpresa com a paciência interminável desse Ser Imaculado e Incorrupto”.[\[190\]](#)

O medo da punição futura foi também cada vez mais suplantado pelo otimismo quanto à clemência infinita de Deus. A existência do inferno sempre fora o argumento final contra o pecado. Então por que, perguntou um clérigo em 1720, os cristãos modernos incorriam tão largamente na licenciosidade sexual? Não era por que as pessoas não acreditassem no inferno, mas porque tinham passado a achar que o pecado e a salvação eram conciliáveis. “Muitos se refugiam na bondade e misericórdia divina”, assumindo que Deus entenderia ou relevaria seus pecados; “outros se alimentam de falsas esperanças, dizendo que embora Deus tenha ameaçado

os pecadores com a punição eterna, ele, no entanto, conserva em suas próprias mãos o poder de executar suas ameaças, e possivelmente acabe por não as executar afinal”.[\[191\]](#) Alguns até argumentavam que a incastidade era tão disseminada no mundo apenas porque Deus, onipotente e benevolente, assim permitia: donde eles concluía que “esse pecado não é de tal natureza maligna, ou de nociva consequência, como se afirma que é”.[\[192\]](#)

LEIS MORAIS E VERDADES MORAIS

A IDEIA MAIS CORROSIVA DE TODAS ERA QUE A INCASTIDADE NEM sempre era prejudicial ou errada. Como já vimos, este era um desafio muito antigo para a imposição da disciplina sexual. No entanto, ao longo de toda a Idade Média e do Renascimento, a liberdade sexual fora defendida apenas de um modo fraco e implícito. Na maioria das vezes, ela havia sido proposta de maneira leviana ou particular: como tropo ficcional, ou para justificar infratores específicos, e não como doutrina pública derivada de princípios gerais. Além disso, o peso da autoridade social, intelectual e institucional sempre esteve fortemente contra ela. É certo que havia uma permanente controvérsia sobre como, e até que ponto, a disciplina sexual devia ser imposta; mas a ideia de que ela devesse ser abandonada por completo jamais foi debatida a sério. A partir do final do século XVII, no entanto, a noção de que a incastidade talvez fosse inofensiva passou a ser expressa de modo muito mais convincente e influente.

O principal motivo disto era que a questão de como as leis morais deviam ser definidas foi engolida pelas controvérsias teológicas e filosóficas maiores do começo do Iluminismo — sobre a natureza da verdade e como alcançar a certeza dela, sobre a posição da Bíblia, e sobre os fundamentos corretos da autoridade civil e ética. Destes debates surgiram, vindas de diversas direções, novas ideias que punham em dúvida a proibição generalizada da incastidade. Sua contribuição muitas vezes era implícita ou não intencional: nem os pensadores conservadores da ética e religião, nem os radicais, desejavam necessariamente promover a licenciosidade sexual. Mesmo assim, o efeito geral foi colocar as normas morais numa posição muito mais liberal e pluralista.

Dentro da teologia ortodoxa em si, sempre houvera bastante potencial para repensar os papéis sexuais. Embora o espírito geral das injunções bíblicas fosse claro o bastante, os detalhes de sua interpretação nunca tinham sido

transparentes. O próprio conceito de castidade dependia da definição de laço matrimonial válido. Por isso, era importante determinar a base escriturária para questões como os graus permissíveis de consanguinidade, a possibilidade de divórcio e recasamento, e a instituição da monogamia em si. Além do mais, embora a linha de pensamento oficial fosse que o sétimo mandamento cobria todas as ações incastas, era discutível como exatamente as diversas proibições bíblicas contra adultério, fornicção, incesto, prostituição, impureza e lascívia deviam ser interpretadas; o quão consistente elas eram entre si; e até que ponto eram conformes com as normas implicadas em outras partes da Escritura. Além disso, havia a questão controversa das punições apropriadas. Muitos observadores do período Tudor e começo do Stuart achavam que os adúlteros deviam ser executados, como mandava o Velho Testamento (Lv 20, Dt 22), e em 1650 esta política foi consagrada no Ato contra o Adultério. Entretanto, a visão mais convencional sempre tinha sido de que este aspecto da Lei de Moisés, embora instrutivo, não era mais necessariamente vinculatório: de modo que “cada Estado é livre para puni-lo seja com a morte, ou com alguma outra censura grave”.^[193] Uma complicação adicional era a aparente ambivalência de Cristo, ao confirmar e mesmo fortalecer a Lei Moral contra a incastidade (por exemplo, em Mt 5 e Mc 10),*^[194] porém demonstrar misericórdia para com a mulher pega em adultério (Jo 8): este último gesto implicava uma visão mais branda do crime, ou apenas sua recusa a “interferir em assuntos do magistrado”?^[195]

Como acontecera antes, durante a Reforma e o interregno, o fraturamento da uniformidade religiosa perto do fim do século XVII deu um novo ímpeto a estas antigas questões. Negou-se que as condenações bíblicas contra o adultério e a promiscuidade cobrissem a simples fornicção, “um crime muito trivial nos dias de hoje”. Argumentou-se que o sexo pré-nupcial era “inocente e inofensivo”; o Velho Testamento mostrava que ele “era antigamente tolerado e permitido”; não causava “mal algum a nenhum terceiro, onde ambas as partes são solteiras”. De modo semelhante, virou moda invocar precedentes bíblicos em defesa do divórcio, concubinato ou poligamia. Alguns até buscaram bases na Escritura para escusar o “semiadultério” entre

uma pessoa casada e uma solteira.^[196] Na década de 1690, o clérigo John Butler causou indignação ao afirmar extensamente, nos tribunais eclesiásticos e em textos impressos, que em certas circunstâncias não era nem adultério nem fornicção viver com uma mulher sem estar casado com ela, como ele vivia, e ter filhos com ela, como ele também tinha, apesar de já ter mulher e filhos em outro lugar.^[197] O questionamento das normas tradicionais ganhou ainda mais publicidade com a escala e a franqueza dos debates sobre moral sexual na nova imprensa periódica da época. Argumentos “a favor do amor livre, mesmo sem a formalidade do divórcio”, lamentou Gilbert Burnet, o bispo de Salisbury, hoje em dia eram propostos abertamente, “propagados entre a multidão, e discutidos quase universalmente”.^[198]

No entanto, o questionamento mais direto da ética tradicional não veio através da reinterpretação da palavra de Deus, mas sim da crescente controvérsia, por volta do ano de 1700, em torno de sua própria veracidade e autoridade. A base bíblica da moral recebeu ataques de duas direções. Argumentou-se que nada na Escritura que fosse contrário à razão podia ser aceito como verdade; e afirmou-se que as leis morais do cristianismo não eram dadas por Deus, mas, assim como as de outras culturas, apenas invenções e costumes humanos.

Esta última ideia foi impulsionada pela crescente consciência, entre escritores do século XVII, do mero escopo e variedade de sociedades antigas e modernas no mundo todo. Chamava a atenção, em especial, o quão radicalmente diversos pareciam ser os costumes sexuais de outros povos. Havia nações “onde virgens mostram abertamente suas partes secretas”, outras, que permitiam a fornicção e o infanticídio, ou que celebravam a prostituição de noivas. Em outras sociedades, “mantêm-se bordéis públicos de homens”, ou camas eram compartilhadas por “dez ou doze” casais ao mesmo tempo. Havia lugares onde mulheres eram compradas e vendidas, ou divorciavam-se à vontade; povos cujo rei deflorava todas as virgens antes de elas se casarem; ainda outros que promoviam o incesto, consideravam todas as mulheres posse comum, ou valorizavam a promiscuidade feminina. Entre os antigos bretões, segundo o relato de Júlio César, “dez ou doze homens”

compartilhavam uma mesma esposa, e pais e mães muitas vezes se deitavam com seus próprios filhos e filhas. Entre os muçulmanos modernos, dizia-se, um homem podia ser reverenciado como um “santo [...] de muito grande devoção e virtude imaculada, porque jamais se conspurcara com mulheres ou meninos, mas apenas com asnos e mulas”. Os gregos e romanos pareciam não ter visto nada de mal na sodomia: na verdade, “o divino Platão recomendava-a”.^[199] A própria Bíblia ilustrava que a poligamia e o concubinato tinham sido perfeitamente aceitáveis para outras civilizações abençoadas por Deus. Isso tudo não provava que a ética sexual era mutável? Por que só as relações sexuais monogâmicas deviam ser permitidas?

A resposta convencional era que a moral cristã, especialmente a da Igreja da Inglaterra, era superior. Era “absurdo e vão”, advertiu um clérigo em 1698, “abrigarmo-nos sob os exemplos e costumes de quaisquer épocas ou pessoas que hajam existido antes de nós. Somos mais bem favorecidos pela graça divina, e, portanto, estamos atrelados a regras mais estritas, e graus mais nobres de virtude”.^[200] Os códigos morais de pagãos e selvagens, por contraste, não passavam de “apotegmas incoerentes”. Eles eram tão variados porque não tinham fundamento sólido. “Que tipo de homem” afinal, perguntava Locke com desprezo, “foram Sócrates e Catão, os mais sábios dentre os gregos e romanos? Recebiam terceiros em seu leito nupcial, emprestavam suas esposas a amigos e faziam-se cúmplices da luxúria de outro homem.” Remeter uma pessoa aos antigos filósofos em busca de orientação ética era guiá-la “para dentro de uma floresta selvagem de incerteza, um labirinto sem fim; do qual ela jamais sairia: senão para as religiões do mundo, porém pior”. A verdade era “que é coisa difícil demais, para a razão desamparada, estabelecer a moral” de forma eficaz e abrangente.^[201] Apenas as “injunções evidentes” da revelação divina eram capazes disso, argumentou Locke: “Para alguém uma vez convicto de que Jesus Cristo foi enviado por Deus para ser um rei, e um salvador daqueles que nele creem. Todas as suas injunções se tornam princípios: não é preciso nenhuma outra prova da veracidade do que ele diz, além do fato de ele tê-lo dito. E então não é preciso mais que ler os livros inspirados para ser instruído: todos

os deveres da moral jazem claros ali, e evidentes, e fáceis de ser compreendidos”.[\[202\]](#) Nas palavras mais secas do jurista John Selden,

não consigo imaginar o que significa a Lei da Natureza, senão a Lei de Deus. Como eu poderia saber que não devo roubar, que não devo cometer adultério, a não ser que alguém me tivesse dito isso? Certamente é porque me disseram, não? Não é porque acho que não deveria fazê-lo, nem porque você acha que eu não deveria; se assim fosse, poderíamos mudar de opinião. Onde então vem a restrição? De um poder mais elevado, nada mais nos pode obrigar.[\[203\]](#)

No entanto, em 1700, a premissa de que, nas questões éticas, a fé e a obediência deviam prevalecer sobre o entendimento racional já parecia, para muitas pessoas, profundamente questionável. Esse princípio havia sido minado pela disseminação da pluralidade religiosa: e já estava começando a parecer antiquado à luz dos avanços contemporâneos nas ciências naturais e na metafísica, que pareciam oferecer a promessa de novas provas científicas da ação divina. A visão mais moderna era de que as verdades espirituais e morais deviam ser fundadas principalmente numa base lógica, verificável. Desta perspectiva, a verdadeira fé só poderia vir de uma compreensão real: não se podia acreditar em nada que estivesse acima da razão. Apenas as leis da natureza podiam vincular e explicar corretamente as regras da moral, observou um teólogo de Cambridge em 1682. Não fosse assim, uma coisa seria apenas “boa ou má por uma razão de mulher, porque assim é; e esta razão servirá tanto para provar que assassinato ou adultério são boas coisas quanto que são coisas más”.[\[204\]](#)

Os argumentos em prol do julgamento racional muitas vezes coincidiam com aqueles em prol da liberdade de consciência. Ambos eram caracterizados por dúvidas sobre a possibilidade de comprovação em questões religiosas, ceticismo quanto à confiabilidade dos textos bíblicos, suspeita de imposturas clericais, confiança na simplicidade essencial da verdadeira religião, e na capacidade inerente de homens e mulheres comuns a interpretar. “Se as pessoas apenas fossem audazes consigo mesmas e não desconfiassem de sua própria compreensão”, exortara Walwyn, elas logo rejeitariam todas as

complicações espúrias inseridas em interesse próprio pelos padres, e descobririam “que todo conhecimento necessário é fácil de possuir, e adquirível por elas próprias”. Nada que se dizia estar implicado na Escritura devia ser acreditado se fosse contra a razão natural, recomendava Bayle: mesmo as injunções morais de Deus não podiam contradizer nossas “noções comuns de razão”. Como Hume resumiu esta atitude em 1755, “toda a Lei de Moisés é abolida, exceto na medida em que é firmada pela Lei da Natureza”.

[205]

Rumo ao fim do século xvii, portanto, os termos do debate sobre a moral sexual começaram a mudar, como parte da controvérsia geral sobre a compatibilidade entre a religião revelada e a “racional”. Até este ponto, as tentativas sérias de reformular as normas sexuais sempre haviam sido restritas a retraduições e interpretações da Escritura e de escritos patrísticos. Como Christopher Hill certa vez descreveu, de forma memorável, os limites do radicalismo do meio do século xvii, “por mais radicais que fossem as conclusões, por mais herética que fosse sua teologia, sua rota de fuga da teologia era teológica”. [206] No entanto, conforme aos poucos foi deixando de ser moda intelectual basear prescrições morais principalmente na revelação, foi preciso encontrar um maior apoio no que parecia intrinsecamente “razoável” ou “natural”. Isto abriu um campo muito mais vasto de investigação. A Lei da Natureza apoiava os mandamentos de Deus contra a fornicção e o adultério? Ou permitia um grau maior de liberdade sexual?

LEI NATURAL E ÉTICA NATURAL

A QUESTÃO FICAVA MAIS COMPLICADA COM AS DIVERGÊNCIAS A respeito de como definir a Lei Natural, e como conceber o entendimento humano. Essencialmente, no entanto, havia dois polos de opinião. A visão ortodoxa ao longo dos séculos XVI e XVII era de que a Lei da Natureza era inteiramente consistente com a Lei Moral estabelecida na Bíblia. Todos os povos da terra, fossem pagãos ou cristãos, estavam obrigados a obedecê-la como “a vontade de Deus e razão divina inscrita imediatamente por Deus nos corações de todos os homens; pela qual eles, de modo geral, sabem o que é bom e mau”. Ela não transmitia os preceitos religiosos essenciais à salvação, e muitas vezes era obscurecida pelas inclinações vis da humanidade.[\[207\]](#) No entanto, “aquilo que naturalmente está escrito de forma imperfeita nas mentes dos homens está perfeitamente declarado pela Lei escrita pelo dedo de Deus em tábuas de pedra, i.e. os Dez Mandamentos, e mais completamente exposto em outras partes da Escritura”. A Bíblia era “a Lei da Natureza nos caracteres mais legíveis”, e o sétimo mandamento, uma das “Políticas Universais de Deus”, que “pertencem a toda comunidade em particular para que a exerça, e a faça ser executada, bem como eticamente para as consciências privadas”.[\[208\]](#) Algumas autoridades religiosas até argumentavam que a Lei Moral, assim como o Velho Testamento, prescrevia a pena de morte por incesto e adultério. Esta era uma regra “de equidade comum [...] de acordo com a lei ou instinto da natureza comum a todos os homens”, insistiu William Perkins; negar sua força universal, alegou Thomas Cartwright, era “lutar contra a luz da natureza” (a única concessão que ele estava disposto a fazer era que, dependendo das circunstâncias atenuantes, o *método* de execução podia ser “mais incisivo ou mais brando”).[\[209\]](#)

Este raciocínio tendia a ser um tanto parcial, pois geralmente começava pelas proibições bíblicas e depois buscava apoio para elas em outros lugares. No século XVIII, de modo semelhante, houve diversas tentativas de provar que

a monogamia e a castidade eram preceituadas pela razão e pela natureza. Agora, no entanto, a maior parte dos teólogos e filósofos tentava fazer isso de forma mais objetiva, primeiro definindo e, só então, referindo-se a conceitos supostamente universais como justiça, benevolência e verdade. A Lei Moral firmada na Escritura, portanto, tornou-se apenas uma exemplificação secundária daquilo que resultava da investigação racional. Este foi o método iniciado na Inglaterra por Locke, Cudworth e Cumberland, entre outros, e depois desenvolvido pela maioria dos pensadores moderados deístas e cristãos do século XVIII.

Podia-se chegar por vias diferentes à conclusão de que a incastidade era errada. Alguns eram da opinião de que todos os atos deviam ser julgados principalmente de acordo com seus efeitos públicos e privados, e que a liberdade sexual sempre causava danos.[\[210\]](#) Mas a maioria adotava a visão oposta, de que existia uma moral absoluta e natural, anterior às injunções divinas ou às leis humanas. Segundo este esquema, a imoralidade sexual infringia a Lei da Natureza, quaisquer que fossem seu contexto ou suas consequências. A incastidade era intrinsecamente “contra a razão e a verdade”, inferia William Wollaston.[\[211\]](#) Era inegável, admitia Joseph Butler, que ela às vezes (mesmo em “algumas das instâncias mais chocantes”) parecia causar mais felicidade do que desgosto — porém mesmo assim ela era sempre automática e absolutamente condenada por nossa faculdade moral inata. Deduções semelhantes foram feitas por Richard Fiddes, Francis Hutcheson, Richard Price, Joseph Priestley, Robert Malthus e inúmeros outros pensadores.[\[212\]](#)*[\[213\]](#)

No entanto, o perigo de uma abordagem puramente racional às questões morais era que, mesmo quando visava a apoiar a virtude, ela às vezes podia desviar-se das normas convencionais.[\[214\]](#) Após ter elaborado um sistema totalmente racional de ética sexual, Hutcheson viu-se atraído pela conclusão de que a “deficiência de prole” justificaria que homens casados tomassem concubinas.[\[215\]](#) Outros moralistas, como Adam Smith e o terceiro conde de Shaftesbury, desenvolveram o etos clássico de que a distinção entre o comportamento sexual permissível e o impermissível era essencialmente uma

diferença de grau, que consistia em evitar excessos, e não em restringir certos tipos de relacionamento. No caso da “paixão pela qual a natureza une os dois sexos”, explicou Smith, “todas as suas expressões fortes são indecentes em qualquer ocasião”, não importando se um casal é casado ou não. Shaftesbury, de sua parte, simplesmente advertia seus leitores de que assim como a “risada provocada pelas cócegas torna-se uma dor excessiva”, também o sexo era prazeroso com moderação mas, em “excesso [...] gera desordem e infelicidade”. Tais visões não tinham necessariamente a intenção de promover a liberdade sexual: mas elas de fato colocavam a definição de castidade numa posição mais instável do que antes.[\[216\]](#) Como veremos no capítulo 4 (o subtítulo “Poligamia e população”), um risco semelhante atrelou-se à crescente moda de considerar a ética sexual a partir da perspectiva da teoria demográfica e econômica. Até mesmo tornou-se convencional conceder, como Malthus afirmou em 1803, “que houve algumas ligações irregulares com mulheres que acrescentaram à felicidade de ambas as partes, e não causaram dano a ninguém”, uma noção que os comentadores mais antigos teriam achado inconcebível.[\[217\]](#)

O impacto desta mentalidade aberta em questões éticas aos poucos afetou mesmo os escalões mais altos do clero. No século XVIII, portanto, tornou-se possível os líderes da Igreja da Escócia escreverem um tratado recomendando “um comércio muito mais livre dos sexos”. Com isso, o reverendo Robert Wallace referia-se a uma liberdade completa para que tanto homens quanto mulheres coabitassem sucessivamente com tantos parceiros quantos desejassem, e a abolição de noções fajutas de delicadeza feminina — pois “que uma mulher tenha sido desfrutada por doze, em circunstâncias adequadas, nunca pode torná-la menos apta ou agradável para um 13º.”[\[218\]](#) Menos intelectualmente inovadora, mas igualmente marcante, era a posição relaxada que Lancelot Blackburne, arcebispo de York sob o reinado de Jorge II, parecia adotar. “Muitas vezes jantei com ele”, relatou Horace Walpole,

sua amante, a sra. Curwys, sentava-se à cabeceira da mesa, e Hayter, seu filho natural com outra mulher, e muito parecido com ele, no fundo [...]. Uma história de que me lembro, que mostrava

o quanto ele era um homem deste mundo, e que a própria rainha repetiu para meu pai. Na última jornada do rei para Hanover, antes que lady Yarmouth [a amante do rei] chegasse, o arcebispo estando com sua majestade, disse a ela: “Senhora, estive com seu ministro Walpole, e ele me conta que a senhora é uma mulher sensata, e não se incomoda que seu marido tenha uma amante”.[\[219\]](#)

Seria difícil imaginar um relato semelhante sobre qualquer bispo protestante antes de 1700.[\[220\]](#) E eis outro clérigo, o reverendo Charles de Guiffardièrre, que mais tarde se tornaria um grande favorito de Jorge III e sua família, gabando-se de seu mais recente caso amoroso, e aconselhando um rapaz sobre a irrelevância da Bíblia para a ética sexual moderna:

Acredita em mim, a moral de nossos corações é a única que temos para nos guiar, e essa asquerosa massa de preceitos que as pessoas não leem mais, derivados de não sei quais princípios absurdos, é feita apenas para essas almas rudes e canhestras, incapazes de jamais atingir essa delicadeza de gosto que permite que uma alma bem nascida sinta tudo o que é amável na virtude e odioso no vício, independentemente das razões ridículas apresentadas por nossos sábios [...]. Acima de tudo, dedica-te às mulheres.[\[221\]](#)

O crescimento de atitudes como estas também ilustra a emergência da visão oposta sobre a Lei Moral. Era a noção de que o *laissez-faire* sexual era normal, e as regras da castidade eram artificiais. A própria ideia não era exatamente nova, pois estava fortemente implicada na visão cristã da luxúria como expressão da pecaminosidade humana. A diferença estava numa valorização crescente do apetite carnal sobre a contenção. Em sua forma mais extrema, esta abordagem virava de ponta cabeça a ligação ortodoxa entre cristianismo e moral. Os deístas e livres-pensadores radicais afirmavam que a religião organizada não ensinava a virtude, mas sim a ocultava. As verdadeiras Leis de Deus eram simples e racionais, não misteriosas, e instituídas pela natureza e não pela Escritura. Eram apenas padres e governantes que haviam imposto os complicados rituais e superstições que impediam as pessoas de apreender a verdade moral e a “religião natural” por conta própria. Após passar anos em “muitos e sérios razoamentos e ponderações” sobre a base da religião, escreveu Thomas Aikenhead, um

estudante de Edimburgo em 1697, pouco antes de ser executado por blasfêmia, parecia a ele inegável que “grande parte da moral (se não toda)” era mera invenção humana. Na verdade, “qualquer coisa pode ser moralmente má, e qualquer pode ser boa também; e, portanto, qualquer coisa pode ser decente ou indecente, moral ou imoral”.[\[222\]](#) Visões semelhantes tornaram-se corriqueiras também entre ingleses instruídos. Quando era um jovem na Ordem dos Advogados, John Bowes, futuro lorde-chanceler da Irlanda, não estava sozinho ao tentar convencer os amigos de que o cristianismo não passava de um dúbio conjunto de doutrinas inventadas, e que o propósito natural da mulher era “ser subserviente ao desejo de um homem”. A maioria de seus leitores homens, concordava Daniel Defoe, considerava a monogamia como “mera imposição da Igreja, um artifício clerical, e irrazoável”. “Se observarmos o discurso de nossos libertinos professos”, notou um filósofo em 1725, “encontraremos seus vícios travestidos, em sua imaginação, com alguma roupagem afável de liberdade, generosidade, justo ressentimento contra os criadores de regras astutas para escravizar homens, e privá-los de seus prazeres.”[\[223\]](#)

Este tipo de interpretação tinha alguma base nos grandes debates do século XVII sobre o estado de natureza e os fundamentos da sociedade civil. Um dos notórios exemplos da soberania natural fornecidos por Hobbes era que, embora o adultério fosse proibido pela Lei Moral, apenas as regras humanas podiam determinar o que exatamente isso significava. Portanto, o modo como o crime era definido variava imensamente de uma cultura para a outra — de modo que “a cópula que numa cidade é matrimônio, em outra, será julgada como adultério”.[\[224\]](#) O juiz sir John Vaughan, da Restauração, amigo próximo de Hobbes, Selden e Matthew Hale, foi ainda além, argumentando que não havia moral na natureza. “Por isso nenhuma cópula de qualquer homem com qualquer mulher, nem um efeito dessa cópula por geração, pode ser chamado de antinatural”: eram apenas o costume e a tradição que se faziam assim.[\[225\]](#) Conclusões semelhantes podiam ser extraídas da filosofia moral de Spinoza.[\[226\]](#) Mesmo o próprio Locke concluiu, embora não publicamente, que um homem coabitar e ter filhos com uma ou mais

mulheres, sem contrair matrimônio, era pela Lei da Natureza uma ação em si inocente, que só as regras e costumes da sociedade tornavam “um vício da pior espécie”.[\[227\]](#)

Durante a crise de sucessão das décadas de 1670 e 1680, as implicações políticas desta ideia foram exploradas por alguns partidários do filho ilegítimo de Carlos II, o duque de Monmouth. (Muitos protestantes teriam preferido que ele herdasse o trono em vez do católico Jaime, duque de York — posteriormente Jaime II.) O advogado *whig* William Lawrence publicou uma extensa série de argumentos baseados na natureza, razão, história e teologia para provar que todas as leis conjugais existentes não passavam de invenções clericais perniciosas; que o próprio conceito de ilegitimidade contradizia a lei divina e natural; e que, pelos mesmos parâmetros, uma relação sexual entre pessoas não casadas não era fornicção, mas sim a forma mais pura de “casamento privado”, que “a todas as pessoas deveria ser permitida a liberdade de consciência” para escolher.*[\[228\]](#) Eram opiniões como estas que foram notoriamente satirizadas por John Dryden em 1681, nos primeiros versos de seu poema “Absalom and Achitophel”:

Em tempos devotos, antes que surgissem os artifícios clericais,
Antes que se fizesse da *poligamia* um pecado;
Quando o homem sobre muitas multiplicava sua espécie,
Antes de serem confinados, infaustamente, um a um:
Quando a natureza incitava, e lei alguma negava
O uso promíscuo de concubina e noiva.[\[229\]](#)

Outro impulso para a ideia de que o casamento e a castidade eram meras tradições inventadas vinha do relativismo cultural que estava entrando cada vez mais em voga na discussão teológica radical. Não era difícil inferir da multiplicidade de religiões do mundo, e de seus preceitos éticos contraditórios, que em última instância não havia padrões objetivos de bem e mal, nem comportamento certo e errado. “Virtude?”, exclama um personagem numa das peças de Vanbrugh, caricaturando tais visões da moda, “a virtude não se parece mais com isso que assim é chamado, do que com o

próprio vício. Virtude consiste de bondade, honra, gratidão, sinceridade e piedade; e não de castidade obstinada, embaraçosa e austera”.[\[230\]](#) Não havia bondade inerente na continência sexual, somente artifício. Mesmo o princípio de que não se devia copular em público, sugeriu Bayle maliciosamente, parecia ser baseado apenas no “arbitrário jugo dos costumes, e [...] opinião”.[\[231\]](#)

No século XVIII, descobertas recentes sobre as liberdades sexuais de que civilizações ultramarinas pareciam desfrutar apoiaram essas ideias de um modo cada vez mais empírico; assim como a adoção disseminada de teorias de desenvolvimento social, onde a variação e o refinamento dos costumes sexuais era muitas vezes um tema central.[\[232\]](#) Conforme o Império Britânico se expandia pela América do Norte e Ásia, e as grandes expedições de James Cook e outros navegadores cruzavam o extremo oriente e o Pacífico, os costumes sexuais de americanos nativos, tribos hindus e povos das ilhas do Pacífico seriam todos catalogados com uma fascinação cada vez maior.*[\[233\]](#) No entanto, já no final do século XVII o mesmo tipo de abordagem antropológica tinha ajudado a elevar a condição de filosofias morais alternativas não cristãs, e a promover a ideia da artificialidade da virtude. A celebração dos apetites naturais e da benevolência divina em Epicuro e Lucrecio, por exemplo, que forneciam uma poderosa validação da liberdade sexual, tornaram-se cada vez mais influentes na escrita inglesa justamente nesta época.[\[234\]](#)

Estas diversas maneiras de justificar a liberdade sexual foram adotadas com entusiasmo, embora nem sempre com muita coerência, pelos libertinos sexuais da Restauração (como também veremos no próximo capítulo). Carlos II “não conseguia pensar que Deus desgraçaria um homem apenas por obter um pouco de prazer fora do caminho”. A continência sexual era apenas fruto de “humor ou vaidade”: ninguém era casto “por princípio”. De modo semelhante, toda a filosofia moral de John Wilmot, conde de Rochester, podia ser resumida em duas máximas: que ele não devia fazer nada que causasse dano a si mesmo, ou lesasse outra pessoa. A imoralidade, argumentava ele, não era uma ofensa a Deus, pois Ele era grande demais para

odiar Suas criaturas, ou para puni-las: “Ele não conseguia pensar que um Ser tão bondoso quanto a Divindade o desgraçaria”. Ele também não acreditava em inferno (uma sanção “extrema demais para ser infligida por pecado”). A religião não passava de um “malabarismo de padres”; a Bíblia e seus milagres eram apenas histórias incoerentes e inacreditáveis; a moral cristã era só hipocrisia, obedecida pelo “mundo da ralé”, porque eles não tinham discernimento. Era absurdo pensar que os seres humanos eram decaídos, que “deva haver qualquer corrupção na natureza do homem”, ou que a razão deveria coibir nossos instintos físicos — as únicas verdadeiras “regras do bem e do mal” eram aquelas fornecidas por nossos sentidos corpóreos, o único propósito verdadeiro da vida, buscar a felicidade. Daí decorria que as ideias de monogamia e castidade eram “imposições desarrazoadas sobre a liberdade da humanidade”. Pelo contrário, o prazer sexual “devia ser satisfeito como gratificação de nossos apetites naturais. Não parecia razoável imaginar que eles fossem postos num homem apenas para ser refreados, ou contidos em tal estreiteza”.[\[235\]](#)

Antes de 1700, a associação de tais argumentos com a irreligião e a libertinagem tornou mais fácil, para os moralistas ortodoxos, desprezá-los como sendo sofismas insidiosos. Eles não passavam de “muitas desculpas capengas”; engenhos astutos de homens que “tendo seus apetites irrefreados [...] estão resolutos a satisfazê-los aonde quer que vão; e inventar os melhores argumentos que podem para os defender”; o raciocínio deles era inevitavelmente “preconceituoso, enviesado e corrompido”, pois “esta é a influência que o adultério, a fornicção e toda a impureza sensual naturalmente surtem na mente”.[\[236\]](#) Havia uma certa verdade nestas acusações. Comparadas com o rigor da moral tradicional, as primeiras tentativas de defender a liberdade sexual muitas vezes parecem frouxas e inconsistentes, fruto tanto de afetação social e intelectual quanto de um pensamento sério. Como observou um satírico em 1675, o libertino moderno, que “nega que haja alguma diferença essencial entre o bem e o mal”, fingia que estava seguindo as doutrinas do *Leviatã* — “porém nunca o viu na vida” e não fazia ideia do que o livro de Hobbes realmente dizia.[\[237\]](#)

No entanto, no começo do século XVIII, essencialmente as mesmas visões passaram a ser articuladas de forma muito mais convincente e isenta. Embora a inferência da liberdade sexual continuasse sendo controversa, os modos subjacentes de pensar sobre a natureza, a razão e os costumes estavam-se tornando muito menos polêmicos.^[238] Ambos tornaram-se familiares o bastante para ser parodiados pelos romancistas mais influentes da época. O anti-herói Lovelace, de Samuel Richardson, é tomado pela lógica do casamento e divórcio anual, que evitaria todo o adultério e fornicção. Em *Tom Jones*, de Henry Fielding, o filósofo deísta sr. Square, ao ser exposto a um fornicador libidinoso, tenta persuadir o protagonista de que nenhum dano foi causado de fato: “A adequação é regida pela natureza das coisas, e não por costumes, formas ou leis municipais. Na verdade, nada que não seja antinatural é inadequado”. “Certo!”, exclama Jones, “O que pode ser mais inocente que a satisfação de um apetite natural? Ou mais louvável que a propagação de nossa espécie?” “Exatamente”, responde o sr. Square.^[239]

Em textos sérios, também, a ideia agora era muitas vezes proposta como parte de um esquema filosófico mais geral. A obra-prima de pensamento deísta de Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* [Cristianismo tão velho quanto a criação] (1730), ridicularizava as normas sexuais cristãs como artifícios sacerdotais, tão pouco apropriados a um Estado moderno quanto as injunções bíblicas contra a usura ou a ingestão de sangue. As ações só podiam ser verdadeiramente julgadas por sua tendência a promover a felicidade humana: “Desfrutar de uma mulher, ou cobiçá-la, não pode ser considerado, sem levar em conta as circunstâncias, nem bom nem ruim; esse desejo quente que está implantado na natureza humana não pode ser criminoso, quando seguido do modo que mais tende a promover a felicidade das partes; e a propagar e preservar a espécie”.^[240]

A meta do próprio Cristo, concordava um filósofo francês contemporâneo, na verdade tinha sido livrar a humanidade “da maldição das Leis de Moisés”. Ele julgara o adultério um ato inofensivo, “que todos os homens continuamente cometem, em pensamento ou de fato”. Embora tivessem sido pervertidos pela Igreja, os próprios ensinamentos de Jesus visavam, em vez

disso, a restaurar as leis da natureza, tais como eram encontradas em todas as sociedades felizes e inocentes onde as “mulheres, e todas as outras coisas, eram compartilhadas”. Na verdade, a bondade e a felicidade consistiam principalmente em satisfazer os apetites da natureza: “Quando famintos, de comida; quando sedentos, de bebida; quando são estimulados pelas agitações da concupiscência, eles requerem o coito” — apenas “a opinião vulgar” dizia que existia “moral boa e má”, em questões sexuais ou quaisquer outras.[241]

O médico e filósofo Bernard Mandeville argumentou de modo semelhante, em 1714, que a classificação de bem e mal moral em todas as épocas era mera imposição de políticos astutos. A chamada virtude era sempre “contrária ao impulso da natureza”; eram apenas as regras artificiais da religião e da sociedade que buscavam estigmatizar o desejo carnal como algo odioso, abafar sua expressão, negar sua força e garantir “que as mulheres lentamente definhassem e morressem, em vez de se aliviarem de maneira ilegítima”. A liberdade sexual, afirmou um escritor popular em 1749, era na verdade um dos “direitos da natureza humana, e das liberdades genuínas da humanidade [...] a natureza e pendor de homens e mulheres a abraçar uns aos outros é talhada e disposta do modo como Deus quer, e satisfazer os apetites e desejos que eles possuem em comum tende a seu bem comum”. Por isso não havia nada de errado em pessoas que não eram casadas fazerem sexo, ter filhos e morar juntas; em permitir a prostituição pública; ou consentir que homens e mulheres se divorciassem e se casassem com outras pessoas quando quisessem. A mesma atitude pode ser encontrada entre os primeiros defensores iluministas de uma abordagem mais racional em relação ao crime e à punição. A paixão sexual entre os sexos, dizia Cesare Beccaria, era uma força irrefreável da natureza. O adultério brotava de “uma necessidade natural”; ele não “tendia à destruição da sociedade”; penalizá-lo era algo nocivo e sem sentido.[242]

A síntese mais ambiciosa que surgiria da controvérsia dos séculos xvii e xviii sobre natureza e moral era a interpretação de David Hume dos costumes sexuais, primeiro apresentada no *Tratado da natureza humana* (1739–1740), e refinada na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). A visão

inicial de Hume era que os seres humanos de fato tinham uma sensibilidade moral inata, da qual certas virtudes naturais eram derivadas, porém que a castidade não estava incluída nelas — “a restrição do apetite não é natural”. Pelo contrário, o desejo carnal geralmente tinha “uma forte ligação com todas as emoções agradáveis”, enquanto a castidade era apenas uma virtude artificial, inventada acima de tudo para que os homens se sentissem seguros de que “seus filhos [...] realmente são seus”.[\[243\]](#) A *Investigação* ia ainda além, retomando o tema libertário padrão da grande diversidade de normas sexuais em sociedades diferentes. A contribuição de Hume foi desenvolver a visão, agora convencional, de que as distinções morais eram produto de costumes e interesses, transformando-a num estudo mais sistemático de como códigos sexuais divergentes, de fato, compartilhavam todos uma racionalidade comum. A verdade mais profunda era que “os princípios em que se baseiam os raciocínios morais dos homens são sempre os mesmos; embora as conclusões que eles tiram frequentemente sejam muito diversas”. Ele próprio, embora desacreditasse a poligamia e o divórcio, partilhava da visão em voga de que o “amor libertino”, ou mesmo o adultério, eram menos odiosos ou nocivos do que, digamos, a embriaguez.[\[244\]](#)

Em 1750, portanto, já havia surgido uma doutrina consideravelmente bem desenvolvida de liberdade sexual — não apenas uma rejeição das leis existentes, mas um novo modo de conceber os limites entre o comportamento permissível e o impermissível, derivado de premissas diferentes. Ele geralmente se apoiava, implícita ou explicitamente, em duas qualificações principais. A primeira era que o comportamento fosse natural (e, geralmente se concluía, inofensivo para o indivíduo). Esta definição não era objetiva, é claro, mas sim determinada culturalmente. Condutas consideradas “antinaturais”, tais como a sodomia ou a masturbação, não se enquadravam nela,[\[245\]](#) porém tirando isso, o que uma pessoa fazia com seu próprio corpo era uma questão privada. Não é coincidência que muitos dos escritores do fim do século xvii e começo do xviii que advogavam uma maior liberdade sexual também defendiam o direito ao suicídio, por motivos similares de liberdade pessoal.[\[246\]](#)

Por outro lado, a liberdade sexual evidentemente podia afetar os outros. O segundo critério, portanto, era que o ato não fizesse nenhum mal grave ao interesse público, ou no mínimo fizesse menos mal do que bem. Isto devia ser julgado não de acordo com um padrão absoluto, como no passado, mas à luz de suas circunstâncias e efeitos. O argumento de que a infidelidade era inofensiva aos outros contanto que fosse mantida em segredo, por exemplo, embora não fosse exatamente original, foi cada vez mais discutido.^[247] De modo semelhante, passou-se a assumir que as regras sexuais de qualquer sociedade provinham de seu julgamento coletivo sobre a “conveniência pública”. Já que as culturas, e mesmo os indivíduos, diferiam por muitos motivos legítimos em sua percepção de “interesse e utilidade comum”, elas tinham normas sexuais diferentes. Este modo de pensar tinha uma dupla implicação. Ele criava uma divisão muito mais acentuada entre as esferas de vida privada e pública do que havia sido convencional em épocas anteriores. No entanto, também levantava questões difíceis sobre sua definição exata e a relação entre as duas. O cerne do problema, como Hume corretamente apontou, era que sempre haveria uma tensão entre os dois objetivos da moral secular moderna — a maximização do prazer pessoal e a busca da utilidade social. Nas questões sexuais “estes fins são ambos bons, e são algo difíceis de conciliar; também não precisamos nos surpreender que os costumes das nações pendam demais às vezes para um lado, às vezes para o outro”. Em última instância, e paradoxalmente, o apetite sexual era tanto a base da civilização — “o princípio primeiro e original da sociedade humana” — como uma ameaça sempre presente aos laços sociais.^[249]

O efeito geral, mesmo assim, foi um fortalecimento do princípio de que o sexo era acima de tudo uma questão privada. Isso sustentava a visão daqueles que cometiam atos incastos, como o quarto conde de Sandwich, de que os outros deveriam “perdoar minhas fraquezas, quando elas não interferem em minha conduta como homem público”. “Conduta pública” e “caráter privado”, podia-se argumentar agora, eram duas “coisas distintas, não relacionadas”.^[250] A questão principal passou a ser onde traçar a linha divisória entre elas. Nas últimas décadas do século XVIII, esta distinção,

embora nunca deixasse de ser questionada, já se tornara uma doutrina central da política pública. Assim continuou sendo ao longo dos séculos XIX e XX, e essa ideia ainda está na base do nosso pensamento. Embora os limites precisos do público e do privado tenham flutuado constantemente, este foi o principal fundamento da maior parte das defesas posteriores da liberdade sexual. Mesmo os mais ambiciosos dentre os teóricos da liberdade em épocas posteriores tendiam a manter a visão de que os atos imorais deixavam de ser privados e tornavam-se culpáveis caso afetassem outras pessoas. Como viria a conceber John Stuart Mill, a liberdade do indivíduo se estendia plenamente à fornicação — embora talvez não ao comércio dela, e certamente não para a praticar em público. Mas a ideia básica era que “aquilo que quaisquer pessoas façam livremente no tocante a relações sexuais deve ser considerado uma questão desimportante e puramente privada, que não concerne a ninguém além delas próprias”. Era sua esperança veemente, registrou ele em 1854, que considerar homens e mulheres publicamente responsáveis por coisas deste tipo “um dia será considerado uma das superstições e barbarismos da infância da raça humana”.[\[251\]](#)

VÍCIOS PRIVADOS, BENEFÍCIOS PÚBLICOS

A GRADUAL SEPARAÇÃO ENTRE A MORAL PESSOAL E AS QUESTÕES públicas, por volta do início do século XVIII, também abriu caminho para um desafio ainda mais radical. Era a ideia de que permitir o sexo fora do casamento podia na verdade ser benéfico para o interesse público. Um certo grau de licenciosidade sexual devia, portanto, ser tolerado, ou mesmo incentivado.

Esta noção contradizia diretamente a visão protestante ortodoxa de que tolerar a prostituição não refrearia a libidinagem, mas sim a estimularia. “Se a lascívia detiver as rédeas, e puder grassar sem controle”, advertiu um pastor em 1704, “ela não se limitará ao gado comum, mas tentará a castidade de donzelas e matronas; e quase nenhuma virtude estará segura.” Era um grande erro, apontou outro autor em 1699, dizer “que refrear a lascívia de um modo natural vai levar os homens a usar de meios antinaturais”, pois em lugar algum do mundo se encontrava mais sodomia “do que na Itália, onde há 80 mil prostitutas nos livros do papa”.[\[252\]](#)

Como sugerem estes exemplos, no entanto, parece ter havido, por volta de 1700, um reavivamento do interesse na ideia de tolerar a prostituição. Não seria uma melhoria reservar um lugar onde todas as meretrizes de rua se congregassem toda noite, como faziam em Amsterdã, perguntou um correspondente do *Athenian Mercury* em 1691? Os editores responderam que era “uma máxima muito pouco cristã, necessitar de um mal para evitar dois”; mas admitiam que, religião à parte, esta era de fato “uma bela política, e muitos males seriam evitados por ela”. O mesmo pressuposto pode ser entrevisto no diário de um clérigo escocês em visita a Londres em 1689. Era “para evitar que mulheres castas sejam tentadas”, observou ele, que os homens “piscam para as alegres cortesãs tão frequentes nas ruas ao anoitecer”.[\[253\]](#) Ao longo das décadas seguintes, conforme a punição foi caindo em descrédito, a ideia lentamente ganhou respeitabilidade.

No meio do século XVIII, já era corriqueiro, mesmo entre clérigos e

magistrados, pensar que a prostituição era inevitável, talvez até benéfica, e havia uma familiaridade geral com seus precedentes clássicos, medievais e continentais. Entre os antigos gregos e judeus, escreveu John Potter, futuro arcebispo de Canterbury, num texto de grande vendagem, as meretrizes, concubinas e bordéis públicos eram permitidos abertamente em toda parte. “Os mais sábios dentre os sábios pagãos” incentivavam os jovens “a esvaziar nelas sua lascívia” em vez de atacar mulheres honestas: ninguém achava que tal liberdade sexual era “repugnante às boas maneiras”.[\[254\]](#) Não era nem possível nem desejável, decidiu o juiz de paz Saunders Welch, “extinguir totalmente a prostituição”; as prostitutas serviam como um “terreno de despejo” imprescindível, sem o qual os homens talvez recorressem à sodomia. Muitos outros concordavam que, sem esta oportunidade de “dar vazão aos chamados da natureza”, as consequências inevitáveis seriam a sodomia, o estupro e o assassinato.[\[255\]](#) A ideia de licenciar de fato as prostitutas era mais polêmica, mas também ganhou credibilidade aos poucos. Suprimir o mal, concluiu o influente magistrado e reformista social Patrick Colquhoun, era “tão impossível quanto resistir à torrente das marés”; era melhor instituir “uma regulação prudente e discreta” do comércio sexual, sob a supervisão da polícia.[\[256\]](#) No meio do século XIX, medidas semelhantes já eram defendidas amplamente, e na década de 1860, os Atos contra Doenças Contagiosas colocaram em prática um sistema de registro e controle governamental de prostitutas.

Esta tendência era alicerçada por diversos fenômenos de ordem prática. Um deles era uma ansiedade cada vez maior a respeito da aparente disseminação da sodomia, impulsionada pela descoberta, em Londres no começo do século XVIII, de uma extensa cultura homossexual masculina, incluindo mesmo casas especiais de encontros, reuniões de travestis, e sexo casual em parques e banheiros públicos.[\[257\]](#) A prostituição em si tornou-se um problema cada vez mais visível e aparentemente intratável, conforme a capital e sua vida noturna se expandiam ao longo do século. De importância crucial para sua ascensão contínua era o crescimento maciço do exército e da marinha britânicos. A presença regular de soldados e marinheiros, em

Londres e outras cidades portuárias ou de guarnição, gerava um enorme mercado para o sexo casual, assim como uma crescente preocupação com doenças venéreas. Carlos II empregara um exército permanente de talvez 7 mil homens, e uma marinha que, em tempos de guerra, atingia o pico de 25 mil. Na década de 1690, no entanto, o contingente total das forças armadas inchou para mais de 115 mil; na época da Guerra da Independência Americana, chegara a 190 mil.[\[258\]](#) De um modo mais geral, a noção de que rapazes de todos os tipos precisavam de válvulas de escape sexuais para evitar que estuprassem ou extrviassem mulheres inocentes, ou recorressem a práticas antinaturais, era parte de uma preocupação crescente com a proliferação da sedução de mulheres e do casamento mercenário (como examinaremos no próximo capítulo).

A ideia de tolerar a prostituição foi popularizada especialmente pelos escritos de Bernard Mandeville e a controvérsia que eles geraram. Seu tratado *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits* [A fábula das abelhas, ou Vícios privados, benefícios públicos], publicado originalmente em 1714, incluía uma vigorosa defesa da prostituição pública, ou a “necessidade de sacrificar parte das mulheres para preservar as outras, e evitar uma imundície de natureza mais hedionda”. Uma década depois, quando este trecho de repente atraiu uma atenção enorme, ele alimentou o debate publicando anonimamente uma elaboração humorística dele, *A Modest Defence of Publick Stews* [Uma modesta defesa dos lupanares públicos]. Assim como sua filosofia em geral, estes ataques eram voltados diretamente contra as sociedades de reforma dos costumes, cujos métodos (como vimos no último capítulo) tinham gerado tanta inquietação. “Se as cortesãs e meretrizes fossem punidas com tanto rigor quanto algumas pessoas tolas gostariam”, perguntava a *Fábula*, “que trancas ou grades seriam suficientes para preservar a honra de nossas esposas e filhas?” Os prostíbulos eram tão necessários quanto as latrinas; as prostitutas já “estavam poluídas, e não valia a pena as manter”; permitir que estas mulheres fossem plenamente exploradas “garante a segurança do resto”.[\[259\]](#)

O humor aguçado e a fluência do pensamento de Mandeville, sua oposição

implacável à moral convencional e sua circulação tremendamente vasta, juntos, garantiram que sua defesa da prostituição se tornasse o ponto de partida para toda a discussão posterior do tema no século XVIII. Já em 1760 houvera ao menos meia dúzia de edições da *Modesta defesa*, uma dezena da própria *Fábula*, diversos plágios parciais do texto, e inúmeras obras de crítica e comentário. Sua filosofia básica difundiu-se tão amplamente que é difícil achar um intelectual do século XVIII que não a leve em conta. A impressão popular de suas ideias sobre o sexo é igualmente óbvia pela onipresença de referências casuais na literatura satírica, em panfletos, sermões, discursos e gravuras populares.[\[260\]](#)

As visões de Mandeville tinham uma dívida considerável para com pensadores anteriores, entre os quais Pierre Bayle, que ele provavelmente conhecera na juventude, e que citava extensamente. Sua escrita também ecoava críticas ao policiamento moral que, havia muito tempo, eram correntes na literatura jocosa e popular. Embora agora fosse levada a seus extremos, a ideia geral de que a virtude e a moral eram construtos artificiais já era, como vimos, um lugar-comum da teologia e filosofia radical muito antes de 1700. Na verdade, se as ideias de Mandeville fossem mais originais, provavelmente não teriam alcançado uma popularidade tão imediata. Sua contribuição estava mais no modo como ele era capaz de pegar um punhado de noções não muito sofisticadas nem respeitáveis e transformá-las num poderoso “Manifesto” a favor da permissividade sexual — expondo-as sistematicamente, desenvolvendo suas implicações intelectuais, e integrando-as num esquema filosófico muito mais amplo. Isto não era apenas um desafio à moral sexual ortodoxa, mas também ao pensamento herdado sobre toda a relação entre ações pessoais e bem-estar público. A sabedoria convencional estava toda equivocada, propunha Mandeville jovialmente; por mais paradoxal que parecesse, os vícios privados podiam na verdade beneficiar o interesse comum. Com isso, ele não estava dizendo que *todo* o vício era benéfico, apenas que algumas ações convencionalmente consideradas más eram, na verdade, benéficas à sociedade. Em questões econômicas, por exemplo: “o cortesão sensual que não impõe limites a sua luxúria; a

messalina volúvel que inventa novas modas toda semana [...] o libertino profuso e o herdeiro pródigo, que esbanjam seu dinheiro sem senso ou juízo [...]. Aquele que mais dá trabalho a milhares de seus vizinhos, e inventa os produtos mais laboriosos é, certo ou errado, o maior amigo da sociedade”. [261] Assim como no comércio e na indústria, também era nas questões sexuais: ascetismo, temperança e outras virtudes convencionais eram contraproducentes. Na verdade, os seres humanos eram impelidos por paixões egoístas, e era o correto gerenciamento, e não a repressão destas paixões, que gerava os resultados mais socialmente desejáveis. Num mesmo golpe, ele questionou a maior parte das justificativas ainda remanescentes para o policiamento sexual.

Como não era de se surpreender, sua asserção gerou um grande escândalo e condenação pública. Aquilo era um disparate ridículo, exclamou um bispo, contrário “à experiência de todas as eras e nações [...] [que] floresceram principalmente pela religião e virtude, e proporcionalmente decaíram, e por fim foram afundadas e arruinadas, por uma luxúria geral e dissolução dos costumes”. Tendo perscrutado as leis antigas e medievais contra a imoralidade criadas pelos judeus, gregos, romanos, visigodos, lombardos e outras grandes civilizações, o clérigo e reformador moral John Disney estava igualmente certo de que toda a sabedoria herdada era contra a “nova máxima”. No meio do século XVIII, no entanto, ela já se tornara universalmente conhecida. “De libertino para libertino”, diz o malicioso Lovelace para Belford em *Clarissa*, de Samuel Richardson, não era claro que seduzir as mulheres era “um mal necessário”? Suas próprias ações estavam “inteiramente dentro da regra de meu valioso amigo Mandeville, de que os vícios privados são benefícios públicos”. Tão famoso já era o argumento na década de 1750 que o manual da Magdalen House, instituição de caridade para prostitutas penitentes, sentia a necessidade de argumentar logo na primeira página pela proposição contrária, de que os vícios privados são lesões públicas.[262]

Tal foi o impacto deste novo modo de pensar, portanto, que ele ajudou a deslocar permanentemente os parâmetros da discussão. Mesmo o último

princípio incontestado da disciplina sexual, o de que a prostituição pública era prejudicial ao interesse público, era agora seriamente questionado, e os que advogavam a favor dele foram forçados a tomar a defensiva. Embora a ideia de que a ordem social e a prosperidade talvez dependessem do vício e da incastidade muitas vezes fosse rejeitada, ela também era interminavelmente discutida. Com o tempo, muitos de seus princípios foram assimilados e aceitos pela opinião comum. Um exemplo típico de sua reiteração casual ocorre num obituário de 1747 de sir Thomas de Veil, o magistrado-chefe de Middlesex, um notório mulherengo. “No cômputo total”, observou a *Gentleman’s Magazine*, após catalogar suas impropriedades sexuais, “ele parece ter sido um notável exemplo do quanto os próprios vícios podem, no tocante ao público, suprir a carência de virtude privada”.^[263]

Historiadores da economia apontaram que as ideias de Mandeville sobre os benefícios do interesse próprio influenciaram as de pensadores posteriores como Adam Smith, e ajudaram a abrir caminho para novas teorias do progresso social com base num ethos de consumo, mais que de frugalidade e abstinência.^[264] Boa parte disso se aplica a suas visões morais. Em 1800, já se tornara comum argumentar que a proibição total do sexo extraconjugal gerava mais problemas do que os resolvia. Alguns comentadores criticavam, como intrinsecamente perversa, a ideia de que homens e mulheres livres deveriam ser coibidos em seu “direito natural de dispor de sua própria pessoa de acordo com seu próprio prazer”. A evidência de épocas anteriores mostrava muito claramente, advertiu um advogado em 1785, “que malefício público, que conflito privado, que crimes sombrios e atrozes surgiram de uma noção equivocada da religião, inculcando um perpétuo estado de guerra nos ditames da natureza”.^[265] E muito mais pessoas agora tinham passado a acreditar que um afrouxamento dos costumes sexuais, longe de prenunciar a ruína moral, era na verdade um subproduto aceitável do progresso social e comercial. Pensamentos semelhantes sobre a moral do luxo e do consumo vinham ganhando terreno desde o começo do século xvii.^[266] No entanto, sua aplicação à ética sexual era um desdobramento novo, que invertia completamente as premissas protestantes tradicionais. Em vez de assumir

sem questionamento que punir o vício e aumentar a disciplina sexual contribuía para a estabilidade de uma sociedade, propunha-se o contrário.

O desenvolvimento da liberdade sexual também se beneficiou, portanto, da crescente aceitação de novas filosofias econômicas, com sua perspectiva inovadora sobre moral, continência e prosperidade. A magnitude da mudança nas atitudes no fim do século XVIII é captada perfeitamente numa conversa que William Wilberforce teve no verão de 1787 com seu adversário político, o quarto conde Fitzwilliam. “Concordei com ele”, relatou Fitzwilliam, “que havia muita libertinagem, muita frouxidão de comportamento e muito pouca religião.” “Mas depois não pude concordar com ele que algum dia seria diferente, contanto que continuasse havendo muita atividade, comércio e riquezas: que estas últimas coisas geram aquelas, e se ele desejasse que as primeiras não existissem, aconselhei que aplicasse o remédio adequado, aniquilando as últimas.” Mesmo o próprio Wilberforce, o mais devoto defensor da campanha moral de seu tempo, reconheceu publicamente este ponto. Era preciso admitir, escreveu ele em 1797, “que o espírito comercial, por mais que devamos ser gratos a ele, não é naturalmente favorável à manutenção do princípio religioso num estado vigoroso e ativo”.[\[267\]](#)

LIBERDADE LIMITADA E EXPANDIDA

ESTUDAR A ASCENSÃO DA LIBERDADE SEXUAL ATÉ O ANO DE 1800 é contemplar uma revolução ideológica da maior importância. A justificativa convencional para a disciplina sexual antes era de que os atos imorais, e mesmo as crenças imorais, eram perigosos. Eles corrompiam os indivíduos e minavam o bem-estar das sociedades; era, portanto, legítimo, ou mesmo imprescindível, puni-los. No fim do século XVIII, todas as premissas desta doutrina haviam sido seriamente contestadas. Afirmava-se uma divisão muito maior entre as questões supostamente privadas e as públicas. Argumentava-se com êxito que as autoridades públicas nada tinham que interferir na consciência pessoal dos cidadãos, e que isto se estendia a suas escolhas morais. Propunha-se que os atos imorais também podiam ser tratados como assuntos privados. Até chegava a ser sugerido que certo grau de licenciosidade sexual era uma coisa boa, um sinal de saúde social e progresso, e não de corrupção e decadência. Em resumo, em lugar da disciplina sexual foram promovidos os ideais de liberdade pessoal de pensamento e ação.

Na chegada do século XIX, a liberdade sexual já era, portanto, defendida de forma muito mais sistemática e pública do que jamais tinha sido. Por trás desta mudança estavam reinterpretações fundamentais da natureza humana, da doutrina cristã, da filosofia moral, e do próprio propósito da vida mortal. Há quem afirme que o maior triunfo do Iluminismo foi ter elevado a busca da felicidade à condição de meta mais importante da vida. Como via o escritor e político Soame Jenyns em 1757, Deus, em sua “bondade infinita” e com seu “poder infinito”, fizera que “a felicidade seja a única coisa de verdadeiro valor na existência; nem riquezas, nem poder, nem sabedoria, nem erudição, nem força, nem beleza, nem virtude, nem religião, nem mesmo a própria vida, têm importância alguma senão quando contribuem para a produção dela”. Nada resume melhor o avanço desta ideia geral do que a mudança de atitudes em relação ao prazer sexual. Em vez de ser vista como um pecado,

marca do demônio e da Queda, a alegria propiciada pelo coito era agora cada vez mais considerada um sinal da bondade essencial da ação, e da benevolência divina. O desejo sexual não era uma paixão impura a ser refreada, mas sim um deleite físico a ser satisfeito. Afinal, perguntava o escritor e professor deísta Peter Annet, “Se o ato em si é mau, por que não foi descoberto outro modo de produzir a espécie humana? Se é correto agradecer a Deus por nossa existência, é correto culpar o meio ou os instrumentos que ele emprega para atingir o fim pelo qual damos graças? Se é mal causar dor ou tirar a vida de qualquer ser da espécie humana, o contrário não é um bem, i.e. dar prazer, produzir vida, e manter a produção?”.[\[268\]](#)

É verdade que o medo mais antigo do sexo como algo impuro e debilitante continuou vivo, e não só nos círculos de grande devoção religiosa. O estudioso ascético lorde Monboddo, por exemplo, advertiu que o sexo era tão prazeroso que tinha o risco de extraviar a vida da mente: como registrou James Boswell, ele “não permitiria que um filósofo se entregasse às mulheres como prazer, mas apenas como extravasamento; pois ele dizia que um homem que usava os abraços delas como prazer logo teria como ocupação esse desfrute, e nada podia tornar alguém mais desprezível do que isso”. No entanto, mesmo estas depreciações do poder da satisfação sexual testemunham sua condição mais elevada. No meio do século XVIII, não eram só os libertinos que celebravam a luxúria como a maior paixão de todas, “o prazer mais requintado, e mais extático” da vida. Como certo pensador influente observou em 1785, a questão da liberdade sexual tinha um enorme peso filosófico: porque suas implicações práticas eram consideráveis, mas acima de tudo porque “este tema diz respeito aos maiores, e talvez os únicos prazeres reais da humanidade, e nesse sentido é assunto do maior interesse para os homens mortais”.[\[269\]](#) (Ou, como o *Essay on Woman* [Ensaio sobre a mulher], de John Wilke, colocara de forma mais concisa, “pouco mais pode propiciar a vida/ que umas poucas boas fodas apenas, e depois morremos”).

Apesar de seu destaque cada vez maior, a doutrina estava longe de ser intelectualmente dominante. A ideia da permissividade carnal era incessantemente deplorada e atacada, e a maioria dos homens e mulheres

continuava a respeitar os ideais da disciplina sexual. Embora fosse verdade que todos os homens eram por natureza inclinados a fornicar, era absurdo e desnecessário tolerar a fornicação, prostituição ou “qualquer tipo de relação entre os sexos”, pensava Samuel Johnson. “Eu puniria esse ato muito mais do que se faz, e assim o coibiria”, ele disse a Boswell — “Pode ter certeza, senhor, leis severas, rigorosamente aplicadas, seriam suficientes contra estes males”.^[270] Na segunda metade do século XVIII e entrando no XIX, como veremos no epílogo deste livro, houve uma crescente reação popular e evangélica contra a permissividade sexual escancarada. Na verdade, as doutrinas de contenção sexual vitorianas e do século XX muitas vezes eram derivadas das mesmas ideologias racionais progressistas como suas contrapartes libertárias.^[271] No entanto, embora o avanço da liberdade sexual continuasse sendo polêmico, sua ascensão ajudou de fato a criar uma paisagem intelectual mais pluralista, e uma crescente aceitação de que, para o bem ou para o mal, as normas morais inevitavelmente diferiam dentro das sociedades bem como entre uma sociedade e outra.^[272]

Os argumentos a favor da liberdade pessoal também eram mais fáceis de aplicar a alguns tipos de comportamento do que a outros. Isto também acontecia com o que poderíamos chamar de visão libertina e visão libertária: a primeira essencialmente defendendo a promiscuidade, a segunda preocupada em libertar a conduta sexual de regras e tradições irracionais. Em ambos os casos, a justificativa do sexo como atividade natural saudável se restringia quase invariavelmente às relações heterossexuais. De modo semelhante, às vezes se afirmava que todas as ligações entre homens e mulheres deveriam ser livres, mas de um modo geral, o princípio era muito mais amplamente aceito no caso de pessoas solteiras do que pessoas casadas. Era mais fácil justificar a fornicação e a prostituição como transações essencialmente privadas, cuja prática não causava nenhum mal sério a outras pessoas, do que colocar o adultério na mesma categoria — pois obviamente, a infidelidade extraconjugal de fato muitas vezes causava profundos pesares para cônjuges e filhos.*^[273]

Aos olhos modernos, as limitações mais gritantes eram as de classe e de

gênero.^[274] Embora a ideia da liberdade carnal fosse articulada em todos os níveis da sociedade, e uniões livres de diversos tipos fossem encontradas em muitas comunidades operárias do fim do século XVIII e de todo o XIX, sua justificação racional era principalmente associada à alta e baixa nobreza. Por contraste, o decoro sexual era muitas vezes apresentado como traço distintivo da respeitabilidade da classe média.^[275] De modo semelhante, tornou-se um consenso nos círculos instruídos que a moral das classes trabalhadoras era uma questão pública, porque a força e a prosperidade geral da nação dependiam diretamente dela, e porque os nascimentos ilegítimos entre os pobres eram um fardo para os impostos e recursos da paróquia. “Em toda sociedade civilizada”, comentou Adam Smith em 1776, eram encontrados dois códigos morais: um código “estrito” para o povo comum, e um código “lato” para pessoas de alto nível social. Apenas estes últimos tinham condições de bancar, e, portanto, podiam desculpar uns nos outros, a busca do prazer através da “quebra da castidade, pelo menos em um dos dois sexos”. Embora no final do século XVIII as leis contra a bastardia provavelmente fossem a mais importante forma remanescente de disciplina pública sobre a incastidade, não é surpreendente, portanto, que os defensores da liberdade sexual de origem nobre tendessem em boa medida a ignorá-las.

^[276]

Como Smith apontou, a liberdade sexual também era fortemente enviesada a favor dos homens. Às vezes a doutrina era expressa em termos gerais; de quando em quando (mais notavelmente na poesia de Aphra Behn da década de 1680), ela era apresentada de modo a incluir ambos os sexos. No entanto, no mais das vezes, era concebida explicitamente como o direito dos homens de poder livremente “usar” as mulheres ou “desfrutar” delas. Havia muito pouca discussão pública que advogasse especificamente em prol do direito das mulheres à liberdade sexual. Pelo contrário, o afastamento dos padrões religiosos da moral, rumo a uma maior ênfase em considerações mundanas, tendia a fortalecer a duplicidade de parâmetros sexuais para mulheres e homens. Muitas discussões sobre a liberdade sexual reconheciam que a castidade feminina era, em última instância, um conceito artificial, produto de

doutrinação cultural e educacional: já em 1740, Hume achava isto “tão óbvio” que não precisava ser explicado. No entanto, assim mesmo eles se sentiam obrigados a aprovar sua imposição, pelos mesmos motivos práticos patriarcais que os tradicionalmente empregados pelos defensores da disciplina sexual. O mais básico deles era a premissa de que, como colocara o bispo Burnet, “os homens detêm a propriedade de suas esposas e filhas, de modo que macular uma, ou corromper a outra, é coisa injusta e injuriosa”. O outro ponto comumente enfatizado era que uma mulher incasta podia impingir filhos ilegítimos a seu marido, assim abalando os fundamentos de herança e fidelidade paternal, enquanto o contrário era impossível. “Desta observação trivial e anatômica”, argumentou Hume, “provém essa vasta diferença entre a educação e os deveres dos dois sexos.” A confusão de linhagem e propriedade ameaçava diretamente os interesses da sociedade civil, por isso a incastidade feminina não podia ser considerada um assunto inofensivo ou privado.^[277] (Embora “um jeito mais curto de explicar a questão”, observou outro autor, seria “que são os homens de um modo geral que redigem e explicam a lei”).^[278]

Assim, ao mesmo tempo em que se argumentava cada vez mais que a liberdade sexual era natural para os homens, renovava-se a ênfase, muitas vezes como parte do mesmo argumento, no fato de que a castidade era desejável nas mulheres respeitáveis. Mesmo Samuel Johnson, apesar de sua aversão geral à licenciosidade, achava que havia uma diferença “imensurável” entre um pequeno adultério discreto cometido por um marido, que não era “nada”, nenhum “dano muito substancial” à esposa, e a infidelidade feminina, que tinha o risco de solapar “toda a propriedade do mundo”.^[279]

Certamente é possível encontrar no século XVIII, principalmente nas esferas mais altas da sociedade, mulheres que exibiam um grau impressionante de liberdade sexual aberta.*^[280] Também há alguma evidência de como elas justificavam seu comportamento. Em 1751, Frances, lady Vane, tomou a extraordinária atitude de publicar uma narrativa de 50 mil palavras sobre sua vida amorosa adúltera, as levemente veladas “Memoirs of a Lady of Quality”

[Memórias de uma dama de qualidade], que apareciam como parte do romance *The Adventures of Peregrine Pickle* [As aventuras de Peregrine Pickle], de Tobias Smollett. Dado que seu segundo marido se mostrara um impotente cruel e desprezível, como ela afirmava, ela estava livre para transferir sua fidelidade a outros homens. Tais ligações “eu considerava tão sagradas quanto qualquer laço nupcial, e muito mais vinculatórias do que um casamento forçado ou antinatural”. A única responsabilidade que ela sentia para com seu cônjuge era que ela não iria impor o filho de outro homem como herdeiro ao patrimônio dele.[\[281\]](#)

Da mesma maneira, certa amiga de Boswell argumentou que “ela pode se entregar a galanteios com igual liberdade à que seu marido possui, contanto que tome o cuidado de não introduzir um rebento espúrio na família dele”. Sua jovem amante Jean Home, filha do lorde Kames, tinha uma visão semelhante sobre o adultério deles próprios: “Ela era uma sutil filósofa. Dizia, ‘Amo meu marido como marido, e a ti como amante, cada um em sua própria esfera. Para ele, cumpro com todos os deveres de uma boa esposa. Contigo, entrego-me a deliciosos prazeres. Guardamos nosso segredo. A natureza me fez de modo que jamais gerarei filhos. Ninguém sofre por causa de nossos amores. Minha consciência não me repreende, e estou certa de que Deus não pode se ofender com eles’”.

Quando Boswell confessou que estava apreensivo sobre a relação clandestina deles, “embora fosse afetuosa e generosa, ela era determinada em suas ideias. Repreendeu-me por minha fraqueza. O que eu podia fazer? Continuei meu *amour* criminoso [...]”. Jean Home tinha na época apenas dezesseis ou dezessete anos. Uma década depois, seu marido, Patrick Heron, divorciou-se dela por adultério com um oficial do exército. Quando este caso foi descoberto, ela declarou “que esperava que Deus Todo-Poderoso não a punisse pelo único crime que ela podia imputar a si mesma, que era a satisfação destas paixões que Ele próprio implantara na natureza dela”.[\[282\]](#)

No entanto, apesar de seus paralelos óbvios, argumentos deste tipo jamais atingiram o mesmo destaque, muito menos a respeitabilidade, que era concedida à licenciosidade masculina. O próprio Kames adotava a visão

convencional de que o adultério num homem “pode acontecer ocasionalmente, com pouca ou nenhuma alienação de afeto”, mas numa mulher era imperdoável. Após o divórcio de sua filha, ele e lady Kames a exilaram na França e nunca mais falaram com ela.^[283] Em resumo, a noção de liberdade sexual para mulheres detentoras de posses era principalmente tratada ou com alarme ou de modo jocoso, na ficção e na crítica a indivíduos licenciosos, e não como uma proposta que pudesse ser defendida a sério. Sua disseminação entre as classes mais baixas também era repudiada como uma consequência lastimável da sedução masculina, ou estigmatizada como sinal de caráter moral inferior, uma forma de prostituição voluntária.^[284] Enquanto isso, como veremos nos dois capítulos seguintes, o pressuposto acentuado de que a modéstia feminina, mesmo se fosse inata, dependia pesadamente de instrução, bem como de constante vigilância contra a lascívia masculina, deu origem em geral a códigos de comportamento feminino cada vez mais restritivos e assexuais.

Antes de 1800, a liberdade sexual era, portanto, limitada em vários aspectos importantes. No entanto, nos anos seguintes, muitas de suas premissas centrais — sobre privacidade, liberdade moral, os limites da lei criminal, e as bases racionais e culturais da ética social — viriam a tornar-se lugares-comuns do pensamento judicial e social ortodoxo. Dali em diante, era cada vez mais sua definição precisa que era contestada, e não as premissas em si. Em comparação com os séculos xvii e xviii, é notável o quão pouco os fundamentos da liberdade sexual parecem ter sido debatidos abertamente ao longo dos séculos xix e xx, mesmo enquanto a doutrina gradualmente avançava para uma posição intelectual dominante. Até mesmo a mais profunda crítica vitoriana aos argumentos progressistas pela liberdade moral, *Liberty, Equality, Fraternity* [Liberdade, igualdade, fraternidade] (1873–1874), de James Fitzjames Stephen, aceitava tipicamente as premissas de que “a legislação e a opinião pública devem em todos os casos, quaisquer sejam eles, respeitar escrupulosamente a privacidade”, e de que os padrões morais das sociedades inevitavelmente diferiam, e só podiam ser baseados na conveniência. “É possível”, ele concluiu, “que chegue um tempo em que

pareça natural e correto punir o adultério, a sedução, ou possivelmente até mesmo a fornicação, mas a perspectiva é, no momento, indefinidamente remota, e é duvidoso que sequer estejamos avançando nessa direção.”[285]

Conforme a ideia de que o sexo entre adultos com consentimento deveria ser tratado como assunto privado era cada vez mais aceita, seu escopo também passou a ser expandido aos poucos. A consequência mais óbvia era que, ao longo de todo o século XIX e parte do XX, a abonação da promiscuidade masculina se tornou cada vez menos controversa, apesar da crítica recorrente a ela feita pelos partidários dos costumes tradicionais. Quando as leis contra bastardia foram radicalmente revisadas em 1834, os comissários da Lei Contra a Pobreza, invocando as leis da natureza e da providência, consideraram as mulheres das classes mais baixas responsáveis por provocar o sexo ilícito ou consentir com ele, e isentaram os homens de punição pelas consequências.[286] No que dizia respeito ao sexo masculino, Charles Dickens disse a um visitante estrangeiro em 1848, “a incontinência tanto é regra na Inglaterra que, se seu próprio filho fosse especialmente casto, ficaria alarmado por conta dele, como se pudesse não estar bem de saúde”. O uso de prostitutas por homens, declarou uma Comissão Real em 1871, devia ser considerado não mais que “uma sucumbência irregular a um impulso natural”. Como concluía um memorando interno do serviço civil sobre o mesmo assunto em 1886, era “um princípio indisputável que os homens tendem a ser imorais”. [287] A crescente influência da teoria freudiana e de outras teorias declaradamente científicas do sexo no século XX também serviu de forma mais imediata para validar o impulso sexual dos homens heterossexuais. No entanto, com o tempo, outros grupos passaram a se apropriar do ideal de liberdade sexual.

Sua franca extensão às mulheres esteve intimamente relacionada à ascensão do feminismo e outras ideologias de igualdade social. Esta conexão não foi imediata. A maioria dos primeiros feministas e seus partidários, deplorando a ascensão da liberdade masculina, acreditava que as mulheres eram o sexo mais casto, e aspiravam a melhorar o autocontrole masculino, não a conceder às mulheres a mesma licenciosidade que os homens. Esta era

a mensagem propagada por quase todos os defensores dos direitos femininos do século XVIII, XIX e começo do XX. Em 1854, por exemplo, John Stuart Mill estava “ansioso para deixar registrada” para a posteridade “minha opinião deliberada de que não se deve esperar qualquer grande avanço na vida humana enquanto o instinto animal do sexo ocupe o lugar absurdamente desproporcional que nela ocupa”. Josephine Butler, a brilhante e carismática líder da bem-sucedida campanha nacional contra os Atos contra Doenças Contagiosas (aprovados em 1864–1869, revogados em 1886) achava que, em razão da promiscuidade dos homens, as doenças venéreas eram “quase universais” entre eles. Em 1913, a sufragista Christabel Pankhurst estimou a proporção em 75% a 80% de todos os homens; “Votos para as Mulheres e Castidade para os Homens” tornou-se, portanto, o slogan de sua organização, a União Social e Política das Mulheres. Em resumo, a construção de uma sociedade melhor dependia de maiores direitos para as mulheres e uma pureza mais rígida para ambos os sexos.^[288] Também se argumentava frequentemente, com alguma justificativa, que o aumento da liberdade sexual das mulheres não daria fim à exploração da sexualidade feminina pelos homens. No entanto, junto a esta ênfase dominante da contenção sexual, e nem sempre inteiramente em oposição a ela, também se desenvolveu, do fim do século XVIII em diante, um notável interesse feminista e comunitário pelo amor livre como meio de emancipação das mulheres e criação de uma sociedade mais justa.

A ideia tomou muitas formas diferentes, refletindo as diversas origens e preocupações do pensamento radical e dissidente. O ímpeto principal veio de uma insatisfação comum com o sistema de casamento existente. A noção de que o divórcio deveria ser permitido livremente caso um relacionamento tivesse se desmanchado vinha sendo discutida ocasionalmente desde a Reforma.^[289] Agora ela tinha um apelo muito mais vasto, devido a uma crescente consciência, entre pensadores progressistas, do quão opressivas à liberdade feminina eram as atuais leis e convenções conjugais. Às vezes estas leis eram atacadas, em termos herdados de deístas e livres-pensadores anteriores, como imposições corruptas de sacerdotes cristãos. O paralelo

entre o casamento e a escravidão era outro tema favorito, assim como a ideia de que a obsessão pela castidade feminina só acabava por sustentar a prostituição, a grande *bête noire* dos feministas e reformistas sociais do século XIX. Muitos dos primeiros socialistas, além disso, consideravam que o arranjo convencional das relações sexuais e domésticas estava ligado a toda organização da economia capitalista, e era tão pernicioso quanto ela. Portanto, alguns comentadores radicais argumentavam que os casais deviam poder se separar e se casar novamente conforme desejassem, enquanto outros levavam a ideia ainda mais adiante, propondo a abolição do casamento como um todo.

Nos anos logo anteriores a 1800, estas ideias foram sustentadas de forma mais notória pelos influentes filósofos radicais William Godwin e Mary Wollstonecraft: primeiro de forma independente, depois como amantes, e finalmente durante os poucos meses de sua vida de casados, antes da morte dela em 1797. Quando os dois se conheceram, ele já tinha começado a trabalhar na primeira edição de sua obra *Political Justice* [Justiça política] (1793), que declarava sem rodeios que “a instituição do casamento é um sistema de fraude”, que “a abolição do casamento não provocará nenhum mal”, e que tanto mulheres quanto homens deviam ser livres para praticar o ato sexual (“um objeto muito trivial”) com quem quisessem, pelo tempo que quisessem. Quando, no ano seguinte à morte dela, Godwin, desconsolado, publicou as memórias de Wollstonecraft, o livro também chocou o mundo respeitável com seu relato honesto dos casos dela, sua condição de mãe solteira, e sua franqueza a respeito desses temas durante sua vida. Por exemplo, (como ele narrou em seu estilo pesado), “foi cerca de quatro meses após sua chegada a Paris em dezembro de 1792 que ela entrou nessa espécie de união pela qual seu coração secretamente ofegava [...] [alguns meses depois] seu vínculo com o sr. Imlay ganhou um novo elo, tendo ela motivos para supor que esperava uma criança”. Quando ela e Godwin começaram a dormir juntos, também, “não nos casamos [...] nada pode ser tão manifestamente ridículo, ou tão contrário à marcha genuína do sentimento, quanto exigir que o transbordamento da alma aguarde uma cerimônia [...]

Mary sentia uma plena convicção da integridade de sua conduta”.[\[290\]](#)

Nos anos de 1820, Richard Carlile, o latoeiro de Devon que virou editor do jornal *The Republican* e depois poria em prática seus princípios junto com a feminista Eliza Sharples, conseguiu editar uma série de publicações de grande vendagem em que advogava o sexo por prazer, o controle de natalidade, a prática sexual regular para todos os jovens, e relações livres e igualitárias entre os sexos, independente de casamento. “Não há nada no ato sexual”, explicou ele,

que tenha qualquer relação com a moral, mais do que em comer ou em beber juntos [...]. Um verdadeiro moralista não vê crime no que é natural, e jamais condenará um ato entre os sexos onde não se exerça nenhuma violência nem nenhuma outra espécie de lesão [...] é a própria fonte da felicidade humana, e igualmente essencial à saúde, beleza e doçura de temperamento [...]. Uma mulher que consente em viver com um homem por um mês, por um ano, ou pela vida toda, sem pagar uma taxa por um laço sacerdotal [i.e. o casamento], é tão virtuosa como se tivesse sido casada regularmente [...] se ela assim procedesse com cem homens diferentes, sua virtude seria igualmente sã. São a religião, e a usura sacerdotal, e a ignorância, que alegam o contrário.

Muitos dos seguidores e correspondentes de Carlile concordavam enfaticamente com estes sentimentos. Como lhe disse um deles, certo vinicultor desconhecido de Canterbury,

há muito que estou convencido de que qualquer outra lei além da simpatia mútua é insuficiente e perniciosa para a regulação do ato sexual. Contraí sete anos atrás o estado de casamento com estes sentimentos, e minha experiência contínua tendeu e contribuiu constantemente para a mesma opinião. Também sou um epicurista, a ponto de achar que prazer e virtude são sinônimos; assim como vício e dor. Provocar uma sensação agradável no mundo sem um mal correspondente é, de fato, o auge da retidão moral na minha opinião.

Entre outros que ajudaram a divulgar tais visões estavam o grande ativista radical Francis Place e o jovem John Stuart Mill. Que mulheres e homens deviam associar-se e dissociar-se livremente, em termos de igualdade, também era o ideal propagado, e às vezes praticado, por outros reformadores

sociais, políticos e religiosos do fim do século XVIII e começo do XIX, incluindo William Thompson e Anna Wheeler, Mill e Harriet Taylor, William Linton, Robert Owen e muitos “owenitas”, e, de forma mais notória, Percy Bysshe Shelley e Mary Wollstonecraft Godwin, a autora de *Frankenstein* e filha única de Mary Wollstonecraft e William Godwin.[\[291\]](#)

Como mostra o exemplo de Carlile, mesmo a promiscuidade feminina agora era defendida ocasionalmente. “O amor à variedade”, observou um autor popular, era “tão natural à mulher quanto ao homem”: o padrão de todas as sociedades clássicas e modernas mostrava que “um certo grau de liberdade natural” para ambos os sexos era inevitável e desejável. O ato sexual era “moral, humanizante, refinante, beneficente”, defendeu Robert Dale Owen num tratado de grande vendagem: “A educação social de nenhum homem ou mulher está totalmente completa sem isso [...] o prazer derivado deste instinto [...] é bom, íntegro, digno de obter e desfrutar”. Era inevitável que as moças formassem “ligações não legalizadas” e transitórias — devia-se oferecer-lhes contracepção, não humilhação. (O começo do século XIX também foi o momento em que, pela primeira vez na história, a adoção em massa do controle de natalidade foi publicamente defendida — como meio de limitar a população e melhorar a vida da classe trabalhadora — por reformadores sociais como Owen, Carlile e Place.)[\[292\]](#)

Num veio semelhante, por volta do ano de 1800 o poeta James Lawrence, inspirado por Wollstonecraft e por debates alemães contemporâneos sobre a natureza das mulheres, bem como relatos antropológicos sobre os costumes sexuais de outras culturas, publicou uma notável série de trabalhos em que argumentava a favor dos benefícios sociais de abolir o casamento, conceder completa liberdade sexual às mulheres, e introduzir a descendência matrilinear. Ambos os sexos, defendia ele, eram naturalmente promíscuos: “Não há maior razão em decretar que um homem deve amar uma mulher amanhã porque talvez a ame hoje, do que haveria em obrigar um homem a dançar com uma mulher no próximo baile por ter sido parceiro dela no último”. Em resumo, “a felicidade e a liberdade da humanidade” dependiam da libertação sexual das mulheres: “Que toda fêmea viva perfeitamente sem o

controle de qualquer homem, e desfrutando de todas as liberdades de que os machos atualmente desfrutam; que seja visitada por tantos amantes quantos lhe apraza, e de qualquer condição eles sejam”.[\[293\]](#)

Foi por motivos como estes que Shelley, num dos poemas mais lidos do começo do século XIX, se declarou com entusiasmo a favor do fim de todas as regras sexuais: “O amor murcha sob restrição: sua essência é justamente a liberdade [...]. Aquilo que resultará da abolição do casamento será natural e correto, pois a escolha e a mudança estarão isentas de restrição”. Sua cunhada Clare Clairmont, de modo semelhante, afirmava que apenas os filhos ilegítimos (“rebentos da liberdade e do amor”) despertavam verdadeiro afeto maternal, e fantasiava que, se ao menos outras “mulheres livres” tão brilhantes quanto ela se afirmassem socialmente, esposas de toda a Europa logo estariam “fugindo de seus maridos o mais depressa que pudessem”.[\[294\]](#) Nos Estados Unidos, diversos dos primeiros assentamentos comunitários fizeram experimentos com novos modelos sexuais. No fim da década de 1820, a indomável reformadora social Frances Wright defendeu a prática do amor livre e da miscigenação em sua comunidade abolicionista de raça mista, no Tennessee; enquanto a partir de 1848, os membros da grande comuna utópica em Oneida, no norte do estado de Nova York, viviam num “casamento complexo”, em que homens e mulheres eram obrigados a mudar de parceiros sexuais regularmente.[\[295\]](#)

Embora as décadas seguintes tenham presenciado o avanço contínuo de ideais mais restritivos de comportamento feminino no pensamento predominante, até o começo do século XX já haviam se desenvolvido também, de ambos os lados do Atlântico, diversas organizações declaradas, publicações periódicas, e coalizões de indivíduos advogando a coabitação sem matrimônio, a liberdade sexual das mulheres, a investigação científica de práticas sexuais alternativas, e o uso do controle de natalidade como apoio para a independência feminina. Na Inglaterra, estes grupos incluíam a Legitimation League (fundada em 1893), cujo propósito era influenciar a opinião pública “na direção da liberdade nos relacionamentos sexuais”, e a Malthusian League (1877), vários de cujos membros praticavam ou

pregavam o amor livre. Seu incansável fundador, Charles Robert Drysdale, viveu um feliz relacionamento não conjugal com a feminista e também médica Alice Vickery, e seus dois filhos. Seu irmão mais velho George Drysdale, que foi sua inspiração, vendeu 90 mil cópias de *Physical, Sexual and Natural Religion* [Religião física, sexual e natural] (1855), que advogava inflexivelmente a contracepção, os direitos femininos, e a fruição do prazer sexual. Sua grande meta era “tornar o ato sexual fora do casamento honrado e legítimo”, pois “o amor sem matrimônio e sem amarras” era “a única modalidade verdadeira de união sexual; é aquela que a natureza aponta para nós, e podemos ter certeza de que qualquer instituição que desafie as leis naturais do amor, como faz o casamento, será descoberta como causa de imensos males; sempre se acumulando conforme o mundo gira, e a humanidade se torna mais livre, e mais esclarecida sobre as leis físicas e morais de seu ser”.[\[296\]](#)

PENSANDO O IMPENSÁVEL

MAIS NOTÁVEL AINDA FOI A GRADUAL EXTENSÃO DA LIBERDADE sexual aos atos homossexuais. Este era um desdobramento que teria sido inconcebível para a maioria dos primeiros defensores da permissividade sexual, cuja intenção muitas vezes era justamente evitar a sodomia,[\[297\]](#) e continuou sendo um tema maldito para a opinião comum ao longo dos séculos XVIII e XIX, e a maior parte do XX. Na verdade, a punição legal da sodomia, e sua condenação como antítese da conduta sexual normal, tornaram-se *mais* comuns após 1700 do que tinham sido antes: execuções por sodomia aconteciam regularmente na Inglaterra até a década de 1830. No entanto, paralelo à acentuação do ostracismo e da repressão oficial e não oficial, surgiu lentamente um padrão de argumento semiclandestino, alternativo e minoritário justificando as relações entre pessoas do mesmo sexo.

Este não foi apenas um fenômeno intelectual. O período também presenciou o nascimento de toda uma nova cultura de homossexualidade masculina em Londres e outras cidades da Europa Ocidental. O mesmo tipo de ambiente urbano e pluralista onde a teoria e prática da liberdade heterossexual começaram a se desenvolver também propiciou, portanto, o surgimento de modos distintamente modernos de vida e pensamento homossexuais.[\[298\]](#)

Os sentimentos homoeróticos em si não eram novidade. Na verdade, principalmente entre homens, havia muito tempo eram considerados totalmente compatíveis com os principais mananciais da cultura inglesa. Embora o cristianismo condenasse de forma inequívoca o ato de sodomia, sua noção do compromisso religioso como amor e casamento com Cristo às vezes levava homens dos séculos XVI e XVII a se expressar em termos despidoradamente sensuais. “Surra meu coração, Deus em três pessoas”, escreveu John Donne em um de seus *Holy Sonnets* [Sonetos sagrados], “Leva-me a ti, prende-me, pois eu/ se não me escravizares, jamais serei livre,/

Nem casto jamais, se não me violares”. O puritano Edward Taylor, de Nova Inglaterra, foi ainda mais explícito ao imaginar seu “útero” sendo penetrado e fecundado pelo “espermadoto” de Cristo:

Ó que teus amáveis jorros de amor destilem
Sobre mim e derramem seus puros espíritos
Em minha ampola, e encham meu vaso
De vivacidade...

De modo semelhante, o enorme prestígio associado aos modelos literários clássicos deu origem a um bom tanto de imaginário homossexual na escrita renascentista, assim como uma familiaridade mais geral com o fato de que o amor entre homens tinha sido algo aceito, e mesmo corriqueiro, entre os antigos. Além do mais, o padrão normal de relações sociais encorajava uma considerável intimidade emocional e física entre homens (e também entre mulheres). Mesmo em sua forma mais intensa, no entanto, esta amizade “homossocial”, tanto na ficção quanto na realidade, pretendia distinguir-se de atos e tendências homossexuais. Assim como a incastidade heterossexual, mas ainda de forma mais aguda, a sodomia era tradicionalmente interpretada como algo profundamente ofensivo a Deus, uma forma terrível e perigosa de indisciplina sexual e social, cuja tolerância mostrava a inferioridade e corrupção de outras culturas.[\[299\]](#)*[\[300\]](#)

É, portanto, notável ver que ela foi cada vez mais justificada, em princípio, mais ou menos na mesma época que a liberdade heterossexual, e em termos comparáveis. Uma das linhas de argumento era negar que a prática fosse especialmente abominável a Deus. A versão mínima disto era, como disse o não conformista George Duffus ao ser apreendido em 1721, “que éramos todos pecadores”: os sodomitas não mais do que os outros cristãos. Em sua forma mais desenvolvida, no entanto, a ideia ia muito além. Tentando seduzir o inexperiente William Minton em novembro de 1698, Edward Rigby lhe ofereceu vinho, sentou em seu colo e o beijou, pôs a língua em sua boca e sua mão em suas calças, e então perguntou-lhe sem rodeios “se deveria fodê-lo”.

Quando Minton expressou surpresa: “Como isso é possível?”. Rigby respondeu: “Vou mostrar-lhe como, pois não era mais que o que se fazia no tempo de nossos antepassados: nosso salvador chamava a são João o apóstolo belo por essa razão [...] não lêes isto na Escritura?” (ver ilustração 56). A alusão era um eco marcante das palavras imputadas mais de um século antes a Christopher Marlowe: “Que são João Evangelista dividia a cama com Cristo e apoiava-se sempre em seu peito, que ele o usava como os pecadores de Sodoma”.[\[301\]](#)

Além disso, havia também os exemplos de homens célebres e grandes civilizações. “Não é isso que fazem os grandes homens?”, perguntava Rigby confiante, “O rei da França fazia isso, o czar de Moscovo fez de Alexandre um carpinteiro, um príncipe para esse propósito.” Os mais prestigiosos de todos eram os costumes do mundo antigo. Na década de 1740, os precedentes clássicos tinham se tornado uma parte tão conhecida da consciência homossexual que Smollett os satirizou maliciosamente em seu romance *Roderick Random*. Quando o herói conhece o insolitamente afetuoso lorde Strutwell, este último revela sua verdadeira natureza a nós, demonstrando “um conhecimento íntimo dos autores da antiguidade”. Tirando de seu peito uma cópia do *Satiricon*, ele declama que qualquer aversão ao “gosto no amor” de Petrônio era “mais devido a preconceito e má compreensão, do que a verdadeira razão e deliberação. Diz-se que o melhor homem dentre os antigos possuía essa paixão; um dos mais sábios de seus legisladores permitiu que se entregassem a ela em sua comunidade; os poetas mais célebres não tiveram escrúpulos de confessá-la”.[\[302\]](#)*[\[303\]](#)

Uma mentalidade semelhante parece ter estado por trás da primeira extensa defesa pública das relações homossexuais na Inglaterra, *Ancient and Modern Pederasty Investigated and Exemplify’d* [Pederastia antiga e moderna investigada e exemplificada] (1749), de Thomas Cannon, que, fingindo com astúcia acreditar que o costume agora estava universalmente “repudiado [...] e renunciado”, descreveu-o como “essa célebre paixão, selada por sensualistas, esposada por filósofos, consagrada por reis”, e se propôs a “discuti-la com liberdade, e a exatidão mais filosófica”. Como apontava Cannon na

introdução, “todo curioso sabe pelos clássicos [...] que o amor aos meninos sempre foi o mais alto refinamento das eras mais esclarecidas”.[\[304\]](#) Justificando a obra para seus impressores apreensivos, ele também “deu uma elaborada mostra de erudição, em que falou de Petrônio Árbitro e Aretino, e citou outros escritores antigos, tanto gregos quanto romanos”.[\[305\]](#)

Principalmente em caráter privado, a liberdade homossexual também era justificada com cada vez mais confiança como algo natural, inofensivo e corriqueiro. No verão de 1726, pouco após uma série de batidas policiais e execuções por sodomia em Londres, William Brown, um homem casado, foi à cata de parceiros em Moorfields, famoso ponto de encontros clandestinos. Reconheceu Thomas Newton, um jovem ganimedes bem conhecido; o que ele não sabia era que o próprio Newton, após ter sido detido, recorrera a trair os outros e armar ciladas para eles. Mesmo assim, quando, após conduzir a mão do rapaz para dentro de suas calças, Brown viu-se cercado, preso e interrogado “por que tomava tais liberdades indecentes [...] ele não teve vergonha de responder, ‘fiz isso porque achei que o conhecesse, e acho que não é crime algum fazer uso do que me apraz em meu próprio corpo’”. “Não há mal algum nisso, meu caro”, o predatório diretor do Wadham College, Oxford, supostamente explicou com detalhes em 1737, quando seu barbeiro, curvando-se para escanhoá-lo, “viu o diretor tentando introduzir a mão em suas calças”.*[\[306\]](#) “Perguntei-lhe o que queria com aquilo”, depôs um dos homens que compartilhavam cama com George Duffus, “ele respondeu, ‘mal nenhum, nada além de amor’”. “Ele me disse”, relatou um segundo, “que eu não precisava ficar perturbado, nem me espantar com o que ele fizera, pois era algo muito comum, e ele muitas vezes o praticara com outros.”[\[307\]](#)

Afirmativas assim não eram insólitas. “Ele frequentemente exerceu e usou a mesma prática com diversas outras pessoas”, disse outro homem ao tecelão John Jones no começo da década de 1690, após o ter acariciado, levado a uma cervejaria, e convencido Jones a masturbá-lo — ele esperava que os dois pudessem fazer aquilo outra vez.[\[308\]](#) Thomas Rix, enforcado por sodomia em 1806, recontou que sua iniciação nas práticas homossexuais acontecera cerca de vinte anos antes, quando ele havia parado para urinar certa noite no

caminho para casa, vindo de um pub em Manchester. Seu parceiro de bebida “veio até ele e apossou-se de sua vara”; eles “usaram fricção um com o outro até a natureza esgotar-se”; e seu amigo garantiu a Rix que “havia muitas outras pessoas que faziam o que eles tinham feito”. Como Cannon expressou esse sentimento, o desejo homossexual não era diferente de nenhum outro tipo — “desejo antinatural é uma contradição de termos; um completo disparate. Desejo é um impulso amoroso das partes humanas mais íntimas: não são eles, como quer que sejam construídos, e, portanto, instigantes, natureza?”. Os prazeres físicos e emocionais da sodomia chegavam a ser maiores que os do coito com mulheres.[\[309\]](#)

A inversão final do pensamento convencional foi sugerir que a tolerância ao sexo entre homens podia na verdade gerar benefícios sociais mais amplos. Esta era uma ideia difícil e mais abstrata de se defender, mas evidentemente foi discutida. Lorde Strutwell explicou que a prática evitava a bastardia, a sedução, a prostituição e as doenças venéreas. Quanto a não ser procriadora, argumentou Cannon, assim também era o sexo com uma mulher grávida; enquanto o fato de que a sodomia não causava a despopulação de modo mais geral, “toda a China infestada de habitantes, porém calorosamente exercendo a pederastia descontrolada, demonstra-o além de qualquer contradição”.[\[310\]](#)

Ainda mais difícil de contemplar era a noção do sexo entre mulheres. Em comparação com a sodomia, este era um assunto muito mais obscuro. Não era uma violação criminosa em si; nunca tinha sido foco de profunda preocupação teológica ou moral; a evidência de relacionamentos reais era muito limitada; e sua discussão contemporânea era, portanto, vaga e fragmentada. No entanto, a partir do final do século xvii, as percepções sobre este tema parecem ter se desenvolvido de maneiras análogas.

Na década de 1740 já era possível, ao menos em círculos libertinos, postular uma equivalência direta entre as ligações homossexuais de homens e as de mulheres, não apenas em termos de amizades íntimas e paixões naturais, mas também de sua inocuidade essencial. Sendo assim, no jocoso diálogo em verso de sir Charles Hanbury Williams entre o político Thomas Winnington e sua amante, a viscondessa Townshend, ela defende um suposto

caso com Catherine Edwin como não só aprazível mas também mais seguro que o sexo com homens: pois “quando me fundo no colo da doce Kitty,/ não temo filhos, nem a gonorreia”.^[311] E quando, nos primeiros anos do século XIX, a nobre Anne Lister, de Yorkshire, escreveu a primeira plena justificativa, embora não pública, do amor lésbico em inglês, ela baseou-se precisamente nas mesmas fontes intelectuais que foram empregadas por defensores de outros tipos de liberdade sexual. Suas relações com outras mulheres, argumentava ela, não seriam condenadas mas sim compreendidas e perdoadas por Deus — “Senhor, tem piedade de mim e não justiça”. Além disso, ela defendia a ideia de que as normas sexuais eram culturalmente determinadas e injustamente opressivas às mulheres, explorando os costumes sexuais mais livres de outras religiões e descrevendo o casamento de uma de suas amantes como nada mais que “prostituição legalizada”. Ela própria não tinha “nenhum sacerdote além do amor”. Em termos de exemplos positivos, a literatura clássica fornecia uma rica fonte de alusões à homossexualidade masculina e feminina, bem como à androginia, que Lister assiduamente reunia e interpretava, lendo, onde necessário, contra seu veio misógino e preenchendo seus sugestivos silêncios para apoiar suas próprias premissas. Outra fonte de inspiração eram as defesas do libertinismo masculino e da liberdade romântica, tais como a poesia de Byron. Por fim, como todos os defensores anteriores da liberdade sexual, Anne Lister punha grande ênfase na naturalidade de suas emoções e ações: “Minha conduta e sentimentos sendo certamente naturais a mim na medida em que não foram ensinados, não são fictícios mas sim instintivos”.^[312]

Dada a força com que a defesa pública das relações homossexuais era desencorajada e reprimida, não é surpresa que encontremos tais visões articuladas principalmente de formas indiretas, fragmentárias e em interesse próprio. Seu expoente mais destemido, Thomas Cannon, foi levado a tribunal, e sua obra desapareceu. Ele fugiu para o exílio, apenas para voltar um homem mudado e vencido: obrigado a publicar uma retratação penitente, passou anos vivendo num isolamento silencioso, escrevendo textos em prosa e verso que aviltavam deístas e enalteciam a verdade do cristianismo, as

virtudes da castidade, seu anseio por “Jesus, meu único amor visceral”, e seu “*imenso desejo*” da morte.[\[313\]](#) Como no caso da liberdade sexual feminina, a evolução dos novos modos de pensar o sexo surtiu, portanto, um duplo impacto. A percepção e perseguição à sodomia como algo quintessencialmente “antinatural” foi certamente acentuada pela elevada importância de definir o comportamento “natural”. No entanto, as novas abordagens da natureza humana, da lei e da ética que tinham feito avançar a ideia da liberdade heterossexual também tornaram cada vez mais possível, já no fim do século XVIII, que se defendesse a liberdade homossexual em termos equivalentemente abrangentes, convincentes e imparciais.

A evidência mais plena desta tendência é a contínua atenção crítica dedicada ao assunto, ao longo de toda a sua vida adulta, por Jeremy Bentham, a maior mente reformista de sua época. Ao longo de muitas centenas de páginas de notas e tratados, compostos entre a década de 1770 e a de 1820, ele não só sistematicamente considerou e rejeitou cada um dos argumentos convencionais contra a tolerância à sodomia, mas também se apropriou das justificativas existentes a favor da liberdade heterossexual e argumentou em prol de sua extensão lógica a práticas homossexuais e outros atos supostamente antinaturais.[\[314\]](#)

O ataque de Bentham aos fundamentos religiosos da homofobia (“a suposta sanção da Escritura”) tinha duas frentes. Como muitos de seus predecessores, ele argumentava que toda a obsessão judaico-cristã pela castidade tinha sido artificialmente imposta sobre a sociedade por sacerdotes e governantes, para seus próprios fins perniciosos. Esta “falsa religião” produzira “um labirinto sem fim” de proibições sexuais irracionais.[\[315\]](#) Na verdade, a proibição judaica à sodomia não merecia mais respeito das civilizações avançadas do que seu tabus de dieta e vestuário, ou sua interdição do coito com uma mulher menstruada.[\[316\]](#)

Por outro lado, para enfrentar o inimigo em seu próprio território, ele também levou até elaborados extremos a reinterpretção favorável de precedentes da Escritura. Sua leitura da Bíblia o convencia de que os habitantes de Sodoma tinham sido punidos não por suas práticas

homossexuais, mas sim por impô-las à força aos estrangeiros: eram o estupro e a violação da hospitalidade que tanto haviam ofendido Deus.[\[317\]](#) Além disso, ele achava que os israelitas muitas vezes tinham desrespeitado a injunção de Moisés contra a sodomia e tolerado abertamente o comportamento homossexual. A relação entre Davi e Jônatas era claramente “do mais ardente amor sexual”, e havia muitas outras como essa. Tal conduta era considerada natural, corriqueira, e louvável: às vezes era até estimulada pelo governo. Afinal, o Velho Testamento não se referia às “casas dos sodomitas, que estavam junto à casa do Senhor” (2Rs 23,7)? Sendo assim, “muito longe de ela ser punida, encontramos receptáculos para esta espécie de satisfação montados pelas autoridades e mantidos em diferentes períodos na Judeia”.[\[318\]](#) O mais revelador de todos era o exemplo do próprio Jesus, cuja verdadeira mensagem (“sexualidade não desincentivada, mas sim incentivada”) depois fora ocultada e distorcida por São Paulo e seus sucessores. Não só Cristo “declarou a completa abolição da lei mosaica” (incluindo os Dez Mandamentos), como sendo “uma mera lei humana [...] mal adaptada ao bem-estar da sociedade”, mas também ficava claro que ele via como “desprezíveis e ridículas” todas as formas de “autoabnegação ascética” e punição por “irregularidades sexuais”: “Em todo este campo, em que Moisés legisla com tão diversificada precisão e tanta aspereza apaixonada, Jesus fica em completo silêncio”.[\[319\]](#) Ele era na verdade “um epicurista”, que não considerava pecaminosa nenhuma espécie de satisfação sexual. Ele viveu numa época e lugar onde “a prática em questão [era] universalmente disseminada”. Seu seguidor mais fiel era um jovem prostituto, que ele tratava sem desaprovação alguma. O próprio Cristo não só foi sexualmente ativo com mulheres como Maria Madalena, como provavelmente também “compartilhara do gosto ático”, e desfrutara de um relacionamento sexual com o apóstolo João.[\[320\]](#)*[\[321\]](#)

Por que, então, o sexo consensual entre homens não deveria ser livremente permitido na sociedade moderna? Bentham admitia que, exceto para seus praticantes, tal comportamento era considerado “odioso e repulsivo no mais alto grau”. Ele próprio o descrevia em seus primeiros escritos como um

“gosto miserável”, “corrompido”, “detestável” e “pervertido”, “uma imundície”, uma “infecção”, uma “impureza física”, uma “propensão prepóstera”, um “apetite depravado” e uma “abominação”.[\[322\]](#) Mas o fato de que o costume era abominado pela maioria da comunidade não justificava a punição da sodomia mais do que justificava o assassinato de judeus, mouros, hereges, anabatistas, hermafroditas, fumantes ou pessoas que comiam ostras. “Para destruir um homem deve haver certamente algum motivo melhor do que a mera aversão a seu gosto, por mais forte que essa aversão seja”.[\[323\]](#) A ação era voluntária, e evidentemente prazerosa para os participantes. Ela não causava a eles nenhum dano imediato, nem perturbava a paz alheia. Era tolerada em outras sociedades contemporâneas e fora praticada por grandes homens no passado. Por isso a verdadeira questão tinha que ser: que mal ela causava?[\[324\]](#)

Será que o hábito da sodomia tendia a debilitar os homens, como às vezes era sugerido, e assim diminuir a força do Estado? Não havia evidência fisiológica de que isso acontecesse, e a história sugeria o contrário. Os antigos gregos e romanos eram mais fortes e corajosos do que qualquer nação moderna, e no entanto entre eles “esta propensão era universalmente predominante” — “todos a praticavam; ninguém tinha vergonha dela”.[\[325\]](#) Será que ela levava à despopulação? Este receio tradicional também era contrariado pelo exemplo de outras sociedades; e em 1800 já fora substituído, de qualquer modo, por preocupações malthusianas ligadas à superpopulação. Fosse como fosse, argumentava Bentham, a sodomia era *a priori* muito menos importante na determinação dos níveis populacionais do que as circunstâncias econômicas, o celibato voluntário, a biologia feminina, a sedução e prostituição heterossexual, e outros fatores externos.[\[326\]](#) Por fim, será que a sodomia infringia os direitos das mulheres, tornando os homens indiferentes a elas, e assim diminuindo a quantidade de “deleite venéreo” que elas recebiam? Dado que em todos os países civilizados permitia-se que as mulheres se satisfizessem apenas dentro do casamento, a resposta tinha de ser não. Pois as evidências pareciam mostrar que as relações entre pessoas do mesmo sexo não costumavam ser permanentes nem exclusivas: era apenas a

perseguição que tendia a incentivar isso. A sodomia em si não excluía nem protelava o casamento, nem causava mais danos a uma mulher do que o adultério heterossexual.[\[327\]](#) Em suma, era algo inofensivo, “um crime imaginário”: não mais perigoso para a sociedade do que as práticas de coçar ou assoar o nariz, e penalizado “sem fundamento algum além do preconceito”.[\[328\]](#)

Era até possível, refletia Bentham, que a tolerância à sodomia fosse socialmente benéfica. Ela provavelmente diminuiria a masturbação, que, embora não fosse punível, parecia dentre todos os atos sexuais ser “o mais incontestavelmente pernicioso [...] para a saúde e felicidade duradoura daqueles que são levados a praticá-la” (esta era a visão convencional do século XVIII, de que até Bentham estava convencido).[\[329\]](#) Diferente do coito heterossexual, a sodomia não levava à sedução e prostituição de mulheres, gravidez indesejada, partos arriscados, abortos, infanticídios, ilegitimidade ou superpopulação. Na verdade, como ele passou a argumentar com convicção cada vez maior, era tendencioso e errado chamar esta prática de “antinatural”. O desejo carnal era um apetite humano natural: um gosto por este modo particular de satisfazê-lo era incentivado sempre que nações civilizadas achavam apropriado educar seus jovens viris em estreita proximidade uns com os outros, enquanto restringiam as relações deles com mulheres.[\[330\]](#)

Na verdade, a justificativa de Bentham para as práticas sexuais “irregulares” não era restrita à sodomia. Pelos mesmos motivos, ele passou a defender a tolerância ao sexo entre mulheres, a relações entre alunos e professores, à bestialidade e qualquer ato sexual entre adultos com consentimento, dentro ou fora do casamento — pois “se há uma ideia mais ridícula do que qualquer outra, é aquela de um legislador que, quando um homem e uma mulher estão em concordância sobre um assunto deste tipo, coloca-se entre eles, examinando situações, regulando ocasiões, e prescrevendo modalidades e posturas”.[\[331\]](#) Pelo contrário, de um ponto de vista utilitarista, a soma total de prazer humano que podia ser obtido com o sexo era incomparável. Era a mais universal, a mais facilmente acessível, a mais intensa, “a mais copiosa fonte de deleite”, “de todos os prazeres o mais

sublime”; podia-se demonstrar matematicamente que não havia nada que mais “conduzisse à felicidade”. Se fosse estabelecida uma “liberdade totalmente abrangente para todos os modos de satisfação sexual”, incluindo a tolerância a contracepção, aborto, infanticídio e divórcio, isso seria um enorme benefício permanente à humanidade: “Que cálculo é capaz de computar a massa agregada de prazer que pode ser originada”?[332]

É notável que Bentham jamais tenha publicado estas propostas, embora muitas vezes tenha cogitado fazer isso.[333]*[334]Ele estava muito ciente do opróbrio que elas trariam sobre sua filosofia e sua figura pessoal num clima em que, como ele próprio analisou de forma tão perspicaz, o ódio à sodomia tornara-se uma marca distintiva de respeitabilidade.[335] No entanto, “em nome dos interesses da humanidade”, ele também se sentiu impelido a investigá-las em detalhe, a colocá-las no papel diversas vezes e de forma muito extensa, a compartilhá-las em caráter privado com outras pessoas, e a esperar que tudo isto talvez contribuísse para sua futura “livre discussão” e aceitação geral: “Sem dúvida”, ele explicou, “quando eu morrer, a humanidade estará melhor devido a isso”. [336]

Podemos ter certeza, além do mais, que estas ideias foram debatidas entre seus amigos e em círculos intelectuais radicais de modo mais geral. Enquanto as revisava no meio da década de 1810, Bentham morou com seus ajudantes e amigos íntimos, Francis Place e James Mill, o filósofo político (bem como o filho pequeno deste último, John Stuart Mill, cujos próprios escritos posteriores contra a “moral cristã [assim chamada]” e seu “horror à sensualidade” obviamente devem a Bentham). Entre outros evidentemente cientes das visões de Bentham sobre a sodomia estavam pensadores e ativistas influentes como William Godwin, Aaron Burr, Peter Mark Roget, Etienne Dumont, e seu próprio irmão e colaborador, Samuel.[337] Já em sua juventude, no começo da década de 1770, Bentham viera a conhecer “não poucos” heterossexuais que, assim como ele, abominavam a perseguição irracional de homens “inocentes”, cujos gostos sexuais “não faziam mal a ninguém”. Pouco após sua morte, muitos dos argumentos que ele elaborara em caráter privado receberam uma extensa exposição impressa no notável

poema anônimo “Don Leon”, cujo apelo pela tolerância às paixões naturais inofensivas dos sodomitas circulou, no início de forma semiclandestina, e depois publicamente, a partir da década de 1830.[\[338\]](#) Embora estas visões continuassem sendo excepcionais e objetáveis, sua elaboração cada vez maior demonstra exatamente quão grande era o alcance potencial que as ideias de liberdade sexual já haviam atingido antes do início do século XIX.

ATITUDES ILUMINISTAS

A ASCENSÃO DA LIBERDADE SEXUAL NÃO FOI UM FENÔMENO exclusivo da Inglaterra, mas parte do Iluminismo geral na Europa. Por ela ter sido tão pouco estudada, é difícil saber até que ponto seus ideais haviam se espalhado em outros países no fim do século XVIII, embora pareça claro que eles estavam avançando por toda parte. Também parece provável que as maneiras precisas como a liberdade sexual era justificada diferiam de acordo com o contexto nacional.[\[339\]](#) Mesmo assim é óbvio que, como acontecia desde a Idade Média, as ideias teológicas e filosóficas inglesas evoluíram em paralelo com as do continente, e foram profundamente influenciadas por autores e exemplos estrangeiros.[\[340\]](#) Os expoentes mais extremos da liberdade sexual, desde Adriaan Beverland até Charles Fourier, tendiam a vir de fora; enquanto todas as teorias domésticas mais influentes sobre a liberdade pessoal, de Hobbes a Bentham, eram parcialmente estimuladas por debates internacionais sobre tolerância, Lei Moral, justiça criminal e ética pessoal.

Também fica claro que o avanço da liberdade sexual foi, em boa medida, um processo confuso e inconsciente. Ele não era parte de nenhum programa filosófico ou político: muito poucos pensadores o promoviam sistematicamente. Este avanço aconteceu acima de tudo através da difusão gradual de novas maneiras de pensar, e de sua adoção, manipulação e extensão popular. As ideias de liberdade sexual podiam ser derivadas de fundamentos tanto bíblicos quanto militantemente antirreligiosos — assim como se mostrava perfeitamente possível usar novas filosofias radicalmente seculares para defender a moral convencional. Na prática, não havia uma conexão necessária entre nenhuma abordagem específica e nenhuma conclusão específica.[\[341\]](#)

A transformação das atitudes sexuais até 1800 aconteceu, portanto, de um modo notavelmente bagunçado e impremeditado, a partir da assimilação gradual, e às vezes incoerente, de novos e velhos pontos de vista. No entanto,

não é assim que a maioria das ideias se espalha, e que a maioria de nós, na prática, compreende o mundo à sua volta? É esta combinação de multiplicidade intelectual e mudanças mais gerais e fundamentais nos modos de pensar que explica por que o desenvolvimento da liberdade sexual, embora jamais tenha sido uma meta central do Iluminismo, foi, no entanto, um de seus efeitos mais disseminados.

Isso também ajuda a explicar por que, como reconheciam muitos pensadores do século XVIII, o resultado final não foi um novo consenso sobre o escopo da liberdade sexual, mas sim uma maior pluralidade de visões morais, com tensões irresolúveis entre si. Isto não se devia apenas ao persistente apelo dos modos de pensar ortodoxos que haviam alicerçado a cultura da disciplina sexual. Era também inerente às atitudes iluministas em relação à razão, à natureza e à sociedade, que, ao mudar os parâmetros do debate, haviam elas próprias levantado muitas novas questões de princípio e interpretação. Como o filósofo Francis Hutcheson escreveu em 1725, era fácil ver por que havia uma tão “vasta diversidade de princípios morais” no mundo — eles derivavam de “diferentes opiniões sobre felicidade, ou bem natural, e sobre os meios mais eficazes de avançá-la”, de discordâncias sobre o “interesse público, e os meios de promovê-lo”, e de opiniões divergentes “sobre a vontade ou as leis da Divindade”.[\[342\]](#)

Em resumo, a liberdade sexual não era uma série de conclusões unânimes, mas sim um conjunto de ideias sujeitas a muitas interpretações diferentes. Onde precisamente devia ser traçada a fronteira entre atos públicos e privados? Quais eram os limites do comportamento “natural”? Como devia ser definido “dano”, ou “consentimento”? Que papel restava ao Estado nas tarefas de sancionar relacionamentos, defender a moral, preservar a saúde, definir comportamentos inaceitáveis, e proteger os vulneráveis? E o que devia acontecer quando a liberdade sexual conflitava com outros valores fundamentais? Comparadas à definição de um casamento válido, que tinha sido o ponto central na ética sexual tradicional, estas eram, e ainda são, questões muito mais complicadas e intratáveis. Como cultura, nossas respostas continuam mudando; e jamais podemos concordar inteiramente.

Muitas vezes, na verdade, nós discordamos muito: na lei, na filosofia, na política e na vida pública, estes assuntos geraram alguns dos debates mais acirrados dos séculos XIX, XX e XXI.[\[343\]](#) Mas é o preço que pagamos por tentar basear nossos valores morais na razão, e não em mandamentos divinos.



CAPÍTULO 3

O CULTO À SEDUÇÃO

Do desejo desnaturado, insaciável das mulheres, qual país, qual vila não reclama?

ROBERT BURTON, *The Anatomy of Melancholy* [A anatomia da melancolia], 1621, p. 541

Por que as mulheres têm mais fantasia no amor do que os homens? Só pode ser porque elas têm mais desejos, mais paixões instigantes, mais lascívia, e mais do demônio.

WILLIAM WYCHERLEY, *The Country-Wife* [A esposa campestre], ato IV, cena 2, 1675

Como sexo, as mulheres são mais castas que os homens [...] Os homens decerto estão mais sujeitos à influência de seus apetites que as mulheres.

MARY WOLLSTONECRAFT, *A Vindication of the Rights of Woman* [Vindicação dos direitos da mulher], 1792, pp. 281, 312

A maioria das mulheres (felizmente para elas) não é muito perturbada por nenhuma espécie de sentimento sexual. O que os homens são habitualmente, as mulheres são apenas excepcionalmente.

WILLIAM ACTON, *The Functions and Disorders of the Reproductive Organs* [As funções e distúrbios dos órgãos reprodutivos], 4ª ed. 1865, p. 112

DESDE OS PRIMÓRDIOS DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL, sempre se havia pressuposto que as mulheres eram o sexo mais lascivo. A versão mais extrema e mais misógina deste argumento afirmava que as mentes das mulheres eram tão corruptas, e seus úteros tão ávidos, seu “fogo amoroso” tão voraz, que de fato “se tivessem a ousadia, todas as mulheres seriam promíscuas”.[\[344\]](#) De um modo mais geral, a ideia era simplesmente que, embora o desejo da carne fosse uma tentação universal, as mulheres eram mental, moral e corporalmente mais fracas que os homens — menos racionais, menos capazes

de controlar suas paixões, menos capazes de autodisciplina. Na verdade todo o pecado humano, assim se ensinava aos cristãos, provinha em última instância da fraqueza original de Eva, a primeira mulher: a impureza do sexo era, em si, apenas mais uma manifestação disto. O princípio da debilidade e lascívia feminina era um lugar-comum do pensamento bíblico, clássico, medieval e renascentista. Como historiadores, críticos literários e outros estudiosos já exploraram amplamente, este era um elemento básico e constituinte do universo conceitual pré-moderno.[\[345\]](#)

Dada a ideia incontestada de que as mulheres se excitavam facilmente, também se acreditava de um modo geral, até o século XVIII, que o orgasmo feminino fosse essencial à gravidez: sem ele, nenhuma criança podia ser concebida. É por isso que Samuel Pepys, após atingir o clímax durante o sexo com uma de suas amantes ilícitas, ficou imediatamente apavorado ao achar que talvez a pudesse ter levado ao orgasmo também — até que o tom de voz da mulher garantiu a ele que isso não acontecera. Isto também explica a fala ofegante da criada Anna Harrison, que na década de 1690 complementava sua renda fazendo sexo casual com conhecidos. “Por favor depressa, depressa, depressa”, ela exclamou, enquanto um homem penetrava seu corpo, “temo que me faças um filho [...] não, não, preciso acautelar-me contra isso, é coisa assaz problemática ter um filho, sem nenhum pai que o assuma.” A visão ortodoxa era que, como advertiu o devoto e monogâmico John Evelyn a uma jovem noiva em 1676, evitar o orgasmo feminino durante o coito era “não apenas impossível, como uma estupidez”.[\[346\]](#)

Já em 1800, no entanto, a ideia exatamente oposta havia-se firmado de maneira sólida. Agora se acreditava que os homens eram muito mais libidinosos por natureza, e propensos a seduzir mulheres. As mulheres tinham passado a ser vistas como criaturas comparativamente delicadas, defensivas e sexualmente passivas, que precisavam estar o tempo todo em alerta contra a voracidade masculina. Não mais se pensava que o orgasmo feminino fosse essencial para a procriação.

Esta mudança já estava bem avançada na metade do século XVIII. Ela foi expressa de forma mais notória nos primeiros grandes romances em língua

inglesa, que surgiram nas décadas de 1740 e 1750. Como o crítico Ian Watt observou mais de cinquenta anos atrás, a ideologia sexual que eles personificavam era “uma novidade histórica [...] em completa contradição” com toda a literatura anterior: eles marcaram “uma epifania muito notável na história da nossa cultura”. Nunca antes existira esta distinção entre a lascívia irreparável dos homens e a essencial assexualidade das mulheres virtuosas; no entanto, a partir desse ponto, esta visão do sexo tornou-se “um componente essencial da nossa civilização”. Desse momento em diante, tornou-se inconteste a ideia de que o sexo feminino era, inerentemente, menos libidinoso que o masculino. Os efeitos desse novo pressuposto viriam a ser ainda mais profundos. Ao longo dos séculos XIX e XX, a noção da relativa passividade sexual das mulheres foi fundamental para a dinâmica de gêneros em todo o mundo ocidental.[\[347\]](#) Seus efeitos eram onipresentes — e ainda são.

EXPLICAÇÕES CIENTÍFICAS?

QUASE NUNCA SE PERGUNTA COMO ESTA TRANSFORMAÇÃO VEIO A acontecer.[\[348\]](#) Em vez disso, historiadores, críticos literários, filósofos, teóricos do direito e outros estudiosos costumam encará-la sem questionamento, voltando o foco para suas consequências, muitas vezes supondo que a mudança foi resultado de novas ideias científicas. Especialmente influente na consolidação desta premissa foi o trabalho de Thomas Laqueur, cuja obra *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* [Construindo o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud] (1990), merecidamente célebre, domina os estudos históricos atuais sobre sexo e gênero. O livro é um belo estudo de caso de como algumas ideias médicas foram socialmente construídas ao longo da história do Ocidente. Os termos em que os cientistas descreviam o corpo, como mostra Laqueur, jamais eram neutros, mas sim derivados de premissas culturais em desenvolvimento, referentes à natureza dos homens e mulheres. Do período Clássico até o Iluminismo, geralmente se acreditava que ambos os sexos compartilhavam da mesma constituição anatômica básica; enquanto, depois disso, passou-se a dar uma ênfase muito maior, embora nunca exclusiva, às diferenças físicas supostamente inatas entre eles.[\[349\]](#)

O professor Laqueur está bastante ciente de que as mudanças nas ideias preconcebidas sobre anatomia refletiam transformações culturais mais gerais, não tanto avanços científicos — isto é parte de seu argumento. Quanto a quais foram de fato estes “novos fenômenos sociais e políticos”, e como eles se relacionavam às mudanças intelectuais, “estudos mais detalhados são necessários”. Entretanto, ele também sugere que “a reconstrução do corpo” foi a mudança mais profunda de todas: ela deu forma aos “vastos campos discursivos que estão por trás das ideologias concorrentes, que definem os termos do conflito, e que dão sentido a diversos debates”. Ela não foi “causada”, mas sim era “ela própria intrínseca à”

ascensão da religião evangélica, a teoria política do Iluminismo, o desenvolvimento de novos

tipos de espaços públicos no século XVIII, ideias lockianas sobre o casamento como contrato, as possibilidades cataclísmicas de mudança social forjadas pela Revolução Francesa, o conservadorismo pós-revolucionário, o feminismo pós-revolucionário, o sistema de fábricas com sua reestruturação da divisão sexual do trabalho, a ascensão de uma nova livre economia de mercado nos ramos de serviços ou *commodities*, o nascimento das classes.

Não é surpresa que, na falta de uma explicação alternativa, muitos historiadores hoje em dia simplesmente invoquem as mudanças nas ideias médicas do fim do século XVII e do século XVIII como se elas próprias tivessem dado origem a novas atitudes em relação à sexualidade masculina e feminina.[\[350\]](#)

Na verdade, a mudança pode ser explicada adequadamente adotando uma visão mais ampla. Mesmo em 1800, as ideias biológicas sobre comportamentos sexuais continuavam tendo uma influência independente muito menor do que viriam a ter nos séculos XIX e XX. É verdade que as pessoas de fato começaram a ver o corpo masculino e o feminino de um modo diferente ao longo do século XVIII, mas isto não fez mais que reproduzir a transformação cultural mais ampla. Como veremos, a mudança no equilíbrio de ideias sobre a lubricidade relativa de homens e mulheres foi articulada antes disso, e com maior influência, através de outros modos mais gerais de pensar a natureza, a cultura e a sociedade: em peças e romances, no jornalismo, na poesia, obras de teologia, filosofia e comentário moral. Este capítulo começará descrevendo as características mais óbvias da mudança, e terminará explicando a coincidência notável entre duas das inovações culturais mais duradouras do século XVIII — a ascensão do romance, e o culto à sedução.

A ASCENSÃO DO LIBERTINO

O PRIMEIRO FENÔMENO FOI O CRESCIMENTO DO PRINCÍPIO DE QUE os homens eram inevitavelmente vorazes. A ideia de que eles podiam ter fortes impulsos sexuais não era nova, é claro. Era um lugar-comum da doutrina cristã afirmar que o desejo carnal era um impulso elementar, parte da natureza decaída de ambos os sexos. O estupro e a sedução de mulheres sempre tinham sido, portanto, perigos óbvios. Quando os homens cediam à paixão pecaminosa, lamentava a homilia oficial da dinastia Tudor, “quantas donzelas são defloradas, quantas esposas corrompidas, quantas viúvas aviltadas?”. “Nós mulheres”, advertiu Dorothy Leigh em 1616, sabemos “que os homens espreitam por toda parte para nos enganar, como fizeram os anciãos para enganar Susana”. Já na Idade Média, eclesiásticos haviam lamentado que mulheres fossem levadas para a cama sob falsas promessas de casamento. Muitas discussões sérias sobre o adultério também enfatizavam a maior culpabilidade do homem, por corromper as esposas e os casamentos alheios. Como reconheceu um dos líderes da Igreja da Escócia no meio do século XVII, “o homem é normalmente o tentador”. “Se Deus não houvesse restringido a lascívia por meio de leis”, observou outro teólogo influente em 1673, “isso teria tornado o sexo feminino assaz desprezível e infeliz, e mais abusado pelos homens do que os cachorros o são” — os homens teriam violentado mulheres à vontade, ou usado e descartado uma após a outra.[\[351\]](#)

Na realidade, também, os homens eram mais agressivos sexualmente. Embora sua caça às mulheres fosse baseada em ideias preconcebidas sobre o desejo e a fragilidade moral feminina, são a importunidade e o assédio masculino que dominam os registros da vida cotidiana na maior parte da população. Em tese deveria haver uma distinção clara entre o sexo consensual e o não-consensual. O estupro era um crime capital: nenhum homem tinha o direito de tomar uma mulher à força (embora dentro do casamento este conceito não fizesse sentido, pois uma esposa pertencia a seu marido). No

entanto, o estigma de incastidade associado mesmo às mulheres estupradas, junto com a impossibilidade de conseguir uma condenação sem evidência de lesões graves ou a presença de testemunhas, significava que os julgamentos por este delito eram raros. A crença comum de que a concepção era impossível sem orgasmo acrescentava mais uma complicação terrível ao destino das mulheres engravidadas à força. Em 1632, uma jovem de Waltham Holy Cross explicou a um tribunal que seu estuprador “usara de muita violência com ela, arrastando-a pelos campos, e disse que a mataria se ela não se deitasse com ele, e estando muito apavorada e temendo por sua vida, ela cedeu a ele”. No entanto, como trazia um filho dele, foi ela quem foi punida e obrigada a pagar penitência pública na igreja. Ao mesmo tempo, a suposição de que em todos os casos, salvo estupro, a mulher era parcialmente responsável, ou tinha pouca razão para se queixar, legitimava uma vasta gama de comportamentos que, na verdade, eram mais predatórios do que consensuais. Como concluiu certo distinto estudioso da vida na Inglaterra no século XVII, “alguma forma de assédio sexual era sentida por um número muito grande de mulheres, possivelmente a maioria”.[\[352\]](#)

Eis por exemplo Samuel Pepys, em fevereiro de 1664, aos trinta anos de idade, presenciando o abuso de uma jovem e desejando ele próprio participar do ato: “Hoje, tarde da noite, subindo a Ludgate Hill em meu coche, vi dois cavalheiros e seus lacaios tomando uma bela moça em quem estive muito de olho recentemente [...] uma vendedora de fitas e luvas. Eles pareciam arrastá-la com alguma força, porém a moça foi, e acredito que recebeu o que merecia; mas Deus me livre, que pensamentos e desejos eu tive de estar no lugar deles”. Ainda nesse mesmo ano, seu diário registra alguns de seus primeiros encontros com a bela esposa de seu subordinado, William Bagwell. Por mais de 25 anos, ele ficou de promover Bagwell: “Sou seu amigo e sempre fui e serei”, ele escreveu ao homem em 1687. Não sabemos o nome da esposa: em todos os diários e toda a correspondência de Pepys, o nome jamais é mencionado. E no entanto, desde o momento em que conheceu o casal, Pepys a assediou sem nenhum escrúpulo — ainda estava dormindo com ela quando seu primeiro diário terminou em 1669. Foi assim que

começou seu relacionamento sexual, após vários encontros preliminares em que ele começara a impor-se sobre ela com beijos e apalpadelas, apesar da resistência óbvia da mulher:

15 de novembro de 1664 [numa taverna]: e lá a acariciei, e comi e bebi, e muitos olhares duros e suspiros a pobre coitada me lançou, e acho que ficou assaz perturbada com o que fiz; mas por fim, após muitos protestos, pouco a pouco alcancei o que queria, com grande prazer.

20 de dezembro de 1664 [na casa dos Bagwell]: as pobres pessoas me trouxeram um jantar à sua moda — do qual também comi muito bem. Após o jantar achei ocasião para mandá-lo embora; e então sozinho *avec elle je tentais à faire ce que je voudrais, et contre sa force je le faisais, bien que passe à mon contentement* [sozinho com ela tentei fazer o que queria, e o fiz contra sua resistência, muito a meu contento].

23 de janeiro de 1665: [...] achando a sra. Bagwell esperando no escritório após o jantar, fomos *elle* [ela] e eu a um cabaré onde *elle* e eu *avons été* [estivemos] antes; e lá tive a companhia dela *toute l'après-dîner* [o tempo todo depois do jantar] e tive *mon plain plaisir d'elle* [meu pleno prazer dela] — mas estranhei ver como uma mulher, apesar de suas grandes demonstrações de amor à *son mari* [a seu marido] e de religião, pode ser *vaincue* [vencida].

20 de fevereiro de 1665: [...] estando escuro, entrei discretamente *en la maison de la femme* de Bagwell [na casa da mulher de Bagwell], e lá tive *sa compagnie* [sua companhia], embora com grande dificuldade; *néanmoins, enfin j'avais ma volonté d'elle* [mesmo assim, no fim tive o que queria dela]. E com isto estando saciado, voltei para casa.

25 de fevereiro de 1665: acordei e fui ao escritório (sentindo uma forte dor no indicador da mão esquerda, de um estiramento recebido ontem à noite ao lutar *avec la femme que je* [com a mulher que eu] mencionei ontem).[\[353\]](#)

Ainda mais grosseiras eram as importunidades de inúmeros homens (incluindo novamente o próprio Pepys) que se aproveitavam da vulnerabilidade de suas jovens criadas domésticas. Só quando a mulher vitimizada engravidava é que estes casos tinham sequer alguma chance de ser registrados legalmente; porém o tom resignado em que costumavam ser recontados, e a reação contemporânea a eles, evocam uma cultura muito mais

ampla de exploração sexual disfarçada de prerrogativa patriarcal. O patrão de Alice Ashmore, uma cozinheira, “teve o uso e conhecimento carnal dela” durante um ano, “às vezes no próprio quarto dele, em sua cama, e em diversos outros lugares onde quer que pudesse encontrá-la sozinha”. Quando ela dizia não, ele retrucava rispidamente “és minha criada e posso fazer contigo o que me aprouver”; mas quando ela engravidou, ele negou a paternidade, e ela foi levada a julgamento por bastardia em Bridewell. Sempre que ela entrava no quarto do patrão de manhã, contou outra criada ao Tribunal de Bridewell no mesmo ano, 1605, ele “a puxava para sua cama, e lá abusava de seu corpo”. A exploração mais brutal de todas eram os estupros e abusos secretos de crianças, às vezes aparentemente inspirados pela trágica crença popular de que fazer sexo com uma menina virgem curava um homem de doenças venéreas. Em toda parte, mesmo entre pessoas de mesma condição social, havia sempre uma lacuna irreduzível entre o senso de prerrogativa sexual da maioria dos homens e a experiência de vulnerabilidade da maioria das mulheres. É por isso que, mesmo em Shakespeare, com sua incomparável inventividade, a linguagem do sexo sempre foi dominada pelos temas básicos de homens caçando, possuindo, assediando e conquistando mulheres.^[354] Para nossos próprios padrões, o equilíbrio de poder entre homens e mulheres era claramente enviesado, e a atuação e o consentimento da mulher nos assuntos sexuais eram muito limitados.

Do mesmo modo, os conceitos mais amplos que nossos ancestrais usavam também eram historicamente específicos. No século XVIII, a definição básica de “sedução” era induzir uma mulher a fazer sexo ilícito porém consensual. Embora ambas as partes talvez fossem culpáveis por seu ato, a sedução em si não era um crime — mesmo que se desse através de um engodo, como uma falsa promessa de casamento. No entanto, porque a violência sexual masculina tendia a ser tão banalizada, os significados contemporâneos de sedução também coincidiam com comportamentos que hoje veríamos como assédio sexual, coerção, abdução ou estupro. Na verdade, era uma cultura em que mesmo o próprio estupro costumava ser tratado como piada — com base na ideia de que todas as mulheres secretamente desejavam ser violentadas, e

que nunca se podia acreditar nelas quando alegavam ter sido tomadas contra sua vontade. Esta era uma mensagem antiquíssima, reciclada para efeito cômico pelas primeiras dramaturgas mulheres, como Mary Pix e Charlotte Lennox, assim como em inúmeras fantasias masculinas. Como muitos homens de sua época, por exemplo, Henry Fielding era fascinado pela violência sexual. Como veremos mais adiante neste capítulo, ele lidou ao longo de sua vida toda com as complexidades da paixão masculina e feminina, da sedução, e da injustiça sexual. Mas por enquanto, para entrar em sintonia com a mentalidade que ele e seus contemporâneos herdaram, comecemos ouvindo sua versão anônima do famoso (e infinitamente lido) conselho dado aos amantes pelo poeta romano Ovídio, de como são as mulheres, o que realmente querem, e como dar isso a elas. Nós homens, instrui ele a seus leitores,

somos mais capazes de comandar nossas emoções, nem nossos desejos são tão furiosos, e excedem todos os limites, quanto os delas [...]. Cada nova armadura lhes agrada, e todas anseiam pelos amantes e maridos de outras mulheres.

[...]

Talvez ela vá te arranhar, e dizer que és rude: apesar dos arranhões, ela estará contente que leves a melhor [...]. Agora, quando tiveres avançado até os beijos [continua seguindo] até o fim de tua jornada! [...]. As garotas talvez chamem isso de violência, mas é uma violência que lhes é agradável. Pois elas muitas vezes são desejosas de ser agradadas contra sua vontade. Pois uma mulher tomada sem consentimento, a despeito de suas caretas, muitas vezes está bem satisfeita em seu coração, e tua impudência é tomada como um favor; enquanto aquela que, quando predisposta a ser violentada, retirou-se intocada, por mais que finja sorrir, na verdade está de mau humor.

Embora Fielding imediatamente advirta seus leitores modernos de que esta é a visão de Ovídio, e não a sua (pois “violentar está de fato fora de moda nesta época”), há muitos outros trechos em sua própria obra, assim como em todo o cânone literário ocidental antes e depois do século XVIII, que ilustram um ponto de vista semelhante.[\[355\]](#) A fronteira entre coerção e consentimento nem sempre é fácil de discernir. Em tudo o que veremos em seguida, e principalmente ao considerar as atitudes contemporâneas em relação à

sedução, precisamos ter em mente estas diferenças básicas entre nossos próprios pressupostos sobre as relações de gênero, e os dos homens e mulheres (principalmente homens) do passado.

Ficará claro que, mesmo antes do século XVIII, a interminável repetição pública de chavões sobre a lascívia feminina era, até certo ponto, compensada por uma percepção da voracidade masculina. Entretanto, era justamente por o desejo carnal ser reconhecido como uma força perigosa que tradicionalmente se atribuíra um grande valor ao seu domínio. Já que os homens eram tanto intelectual quanto corporalmente superiores às mulheres, eles deviam, portanto, ser mais capazes de exercer este autocontrole. Esta forte equação entre castidade e autodisciplina racional era outro motivo por que as discussões clássicas, medievais e renascentistas sobre a imoralidade masculina muitas vezes a retratavam como mais voluntária e mais repreensível do que os lapsos sexuais de mulheres e jovens, que eram criaturas mais fracas e menos maduras.[\[356\]](#) Nas décadas anteriores ao ano de 1700, no entanto, a antiga estrutura da disciplina sexual começou a se dismantelar. Como vimos, sua base intelectual foi cada vez mais erodida por argumentos a favor de uma maior liberdade sexual para os homens, enquanto sua força prática foi seriamente solapada pela crescente complexidade da vida urbana, o fatal enfraquecimento dos tribunais eclesiásticos, e o declínio da regulação moral comunitária. Em resumo, algumas das pressões mais importantes para a continência sexual masculina de repente começaram a ceder.

O efeito desta mudança de circunstâncias pode ser visto no crescimento das atitudes libertinas na corte de Carlos II. Como parte de sua inversão consciente dos valores convencionais, os libertinos cultivavam um etos em que a lascívia irrefreada era vista como algo que acentuava, e não diminuía, o prestígio masculino. A reação imediata a isto foi fortemente hostil, mesmo entre os partidários mais leais do rei. A maioria dos primeiros observadores via aquilo em termos convencionais, como a falência pessoal de homens que careciam de autodisciplina e haviam passado a ser governados por seus apetites mais vis. Esta percepção era reforçada por temores da ira divina,

assim como pela relação tradicional entre libertinagem e tirania política. Mesmo os próprios libertinos compartilhavam destas associações entre luxúria e degeneração. Apesar de toda a sua fanfarrice sobre a conquista sexual masculina, os escritos libertinos sobre sexo são notavelmente obcecados pela insaciabilidade das mulheres e os efeitos emasculantes do excesso de sexo. Eis aqui o conde de Rochester, imaginando um diálogo entre duas das amantes de Carlos II (“Sodom” era um bairro mal-afamado de Londres; o último verso refere-se a outros dois dos muitos amantes da duquesa de Cleveland):

Disse a duquesa de Cleveland à conselheira Knight,
“Gostaria de um caralho, se soubesse como obtê-lo.
Desejo que em segredo me dês o teu conselho:
Embora a cona não seja tímida, a reputação é boa”.

“A alguma adega em Sodom deve Sua Graça retirar-se
Onde porteiros se sentam com panelas pretas ao redor do fogo;
Ali abrir sua caixa, e Sua Graça obterá com certeza
Uma dúzia de caralhos por uma dúzia de cervejas.”

“É mesmo?”, disse a duquesa. “Ai, por Deus!” disse a rameira.
“Então dá-me a chave que destranca a porta dos fundos,
Pois eu preferiria ser fodida por porteiros e carroceiros
A ser assim abusada por Churchill e Jermyn.”

De forma igualmente impiedosa, ele descrevia o próprio rei e outra amante, Nell Gwyn:

Seu cetro e seu caralho são do mesmo comprimento;
E aquela que brinca com um pode empunhar o outro...
Pobre príncipe! teu caralho, como teus bufões na Corte,
Vai governar-te, pois é ele que faz teu esporte...
Incansável ele rola de uma rameira para a outra,
Um monarca alegre, escandaloso e pobre...
Isto crerieis, se eu tivesse tempo de contar-vos

Os esforços que custam à pobre, laboriosa Nelly,
Enquanto ela emprega mãos, dedos, boca e coxas,
Até conseguir erguer o membro que lhe agrada.

Havia um temor disseminado de que os efeitos desta corrupção contagiassem toda a sociedade. Como outro poeta criticou Carlos II,

Teu vil exemplo arruína a cidade inteira,
Pois todos mantêm rameiras, desde nobres até palhaços.
O rebento de uma esposa é semente espúria;
E nenhum é legítimo, mas sim raça mestiça.
Tu, e teus ramos, misturastes a linhagem,
Jamais veremos um pimpolho genuíno outra vez.[\[357\]](#)

No entanto, apesar desta apreensão, porque esse era o etos de um grupo tão prestigiado de homens, e porque não era punido, a visibilidade da libertinagem da Restauração também fortaleceu muito a associação entre permissividade sexual e eminência social. Muito além da corte e da capital, os ideais libertinos passaram a ser defendidos como algo que estava na moda. Como um homem de Leicestershire se justificou com um descaso arrepiante na década de 1660, após ter estuprado e engravidado sua criada, “essa era a moda hoje em dia [...] a melhor espécie de fidalgos no campo agora mantém uma meretriz em casa”.[\[358\]](#)

Foi este tipo de permissividade crescente que virou alvo do movimento pela reforma dos costumes após 1688.[\[359\]](#) No entanto, o foco efetivo da campanha em atos imorais das classes mais baixas, aliado ao avanço de argumentos a favor da liberdade sexual, levou a uma mudança significativa nas atitudes em relação à licenciosidade masculina. No começo do século XVIII, como vimos no capítulo anterior, passara-se a acreditar amplamente que a corrupção dos costumes sexuais era tão disseminada que não podia ser erradicada por tentativas de reformar os indivíduos um por um, muito menos à força. A punição de infratores sexuais agora parecia apenas um paliativo superficial. O verdadeiro problema não era que alguns indivíduos

escolhessem o vício, ou caíssem nele: era que os homens em geral, principalmente aqueles nas esferas mais altas, careciam de senso moral. Eles o menosprezavam tanto, comentou Jonathan Swift em 1709, que “qualquer homem [...] comenta que está indo a uma meretriz, ou que contraiu gonorreia, com a mesma indiferença com que comentaria uma notícia pública”. Que um homem da vida elegante aspirasse à castidade, observou o *Guardian* alguns anos depois, tornara-se “ridículo”. Embora os fornicadores e sedutores ainda sentissem pontadas de culpa, estas haviam se tornado fáceis de superar. Hoje em dia, entre “homens da moda”, “as restrições da vergonha e ignomínia são rompidas pela predominância do costume”.[\[360\]](#)

Este pessimismo pode ser encontrado nas opiniões de muitos moralistas anteriores. No começo do século XVIII, porém, ele adquiriu uma nova força. O contexto mudara radicalmente: tanto a teoria quanto a prática da disciplina sexual agora estavam, pela primeira vez na história, gravemente comprometidas. Além disso, novas maneiras de explicar a imoralidade sexual estavam ganhando terreno, o que solapava o pressuposto cristão básico de que, em última instância, homens e mulheres eram pessoalmente responsáveis por seu comportamento moral. Como parte das tentativas de entender o mundo de modos empiricamente mais sofisticados, o equilíbrio começou a se afastar de seu foco tradicional no livre arbítrio, rumo a modos de pensar que davam mais ênfase às forças impessoais e estruturais da natureza e da sociedade que pareciam impelir diferentes sexos e classes de pessoas a se comportar de jeitos específicos.

Estas tendências, junto com a ascensão das atitudes libertinas, aos poucos criaram um lugar-comum poderosíssimo de astúcia masculina e vitimização feminina. Durante muitos séculos existira uma associação indestrutível entre a lascívia feminina e o pecado original de Eva, a cúmplice do Diabo, cuja fraqueza, se dizia, e cujo ato de tentar Adão à carnalidade haviam prefigurado as artimanhas das mulheres ao longo das eras. Agora, todos estes atributos negativos passaram a ser transpostos para a personalidade sexual dos homens. “Em nossa busca geral por sexo”, observou Daniel Defoe já em 1706, “o Diabo geralmente faz agir o homem, não a mulher.” “Toda arte que pode ser

praticada, toda armadilha que pode ser armada para a beleza e a virtude”, concordou Henry Fielding, era pelos homens “praticada e armada hoje em dia” — “a mais abjeta fraude e traição não é constantemente usada nesta ocasião?” As mulheres, em contrapartida, “raramente se desviam, a não ser quando levadas por homens para um mau caminho; por quem elas são enganadas, corrompidas, traídas, e muitas vezes levadas à destruição, de corpo como de alma”. “O homem”, concluiu sem rodeios um crítico em 1754, “é sempre o tentador e o sedutor.”[361]

A própria Eva não era mais vista como instrumento de Satanás, mas sim como a primeira mulher seduzida. Sua queda pressagiava “uma sedução geral de seu sexo; pois toda mulher em estado de inocência hoje em dia é assediada por um tentador de igual astúcia [...] se as mulheres herdaram a credulidade e a fraqueza de Eva, os homens estão igualmente dotados da arte e sutileza do Diabo”. Como uma cobra, advertiu um pastor, “o sedutor [...] empenha-se para fascinar, e depois destruir!”. O homem lascivo, concordava o autor de *Advice to Unmarried Women* [Conselhos para mulheres solteiras] (1791), era um perigo onipresente, insidioso, a ser evitado “como a serpente que ludibriou a primeira do vosso sexo”. Na verdade, como geralmente se concordava, os homens tinham não só a inspiração do Diabo, mas todas as suas vantagens injustas sobre sua presa mais fraca e incauta. Assim como ele, os homens eram mestres da insinuação e da enganação, decididos a corromper a virgem sem culpa: “O sedutor estende sua rede, contra a inocência ingênua e desprevenida. Sonhos dourados, e alegres deleites embalam sua imaginação e sua consciência: e ela não pensa em mais nada, até que desperta de seu sonho — e vê-se arruinada”. Através de seus cúmplices masculinos, Satanás agora estava continuamente infligindo às mulheres “a mesma catástrofe fatal que aconteceu no Éden tantos milhares de anos atrás”. [362]

LIBERTINOS E MESSALINAS

MESMO AS ATITUDES EM RELAÇÃO ÀS PROSTITUTAS FORAM radicalmente remodeladas nas décadas após 1700. A visão tradicional que se tinha delas sempre fora fortemente incompreensiva. Afinal, o arquétipo bíblico da prostituta libidinosa, que destruía homens desprevenidos, personificava a visão convencional que se tinha das mulheres como o sexo mais lascivo, mais perigoso. Assim como Maria Madalena, as prostitutas podiam se arrepender, mas não fosse por isso, seu comportamento era concebido principalmente como uma forma extrema de promiscuidade feminina. Apesar do antigo argumento de que este era um mal necessário, pois sem eles os homens cometeriam “adultérios, defloramento de virgens, luxúria antinatural, e coisas do gênero”, a ideia de que as próprias prostitutas podiam ser vítimas da sedução masculina, ou do desespero econômico, era quase invisível na escrita séria antes de 1700. Apenas no palco as prostitutas às vezes eram retratadas como algo mais que pecadoras obstinadas e gananciosas. Mesmo nestes casos, no entanto, a culpabilidade masculina pelo destino delas continuava sendo um tema muito secundário. Embora a prostituição fosse um símbolo óbvio da amoralidade e corrupção do mundo, em última instância as prostitutas, como todos os homens e mulheres, eram consideradas pessoalmente responsáveis por suas escolhas morais, seus próprios pecados e sua própria redenção. Na dramaturgia do século XVI e começo do XVII, as mulheres enganavam, seduziam e iludiam os homens sexualmente tanto quanto o contrário. Isso implica que a batalha dos sexos está razoavelmente equilibrada, e o futuro ético dos indivíduos está principalmente em suas próprias mãos e nas do destino.[\[363\]](#)

Mesmo nos últimos anos do século XVII, a maioria dos comentadores continuava fiel a estes pressupostos. Em *The Night-Walker* [A caminhante noturna] (1696–1697), a mais extensa discussão sobre prostituição escrita no período, o influente jornalista e livreiro John Dunton entreteceu histórias

secretas e entrevistas supostamente reais para provar que a maioria das prostitutas simplesmente cedia a sua natureza corrupta. Muitas eram tentadas pela primeira vez à fornicação “para satisfazer uma pequena comichão por um prazer roubado”, e, uma vez atizada, a libido feminina — “as poderosas inclinações da natureza” — era difícil de conter. Se seus maridos revelavam-se inadequados, isso forçava as mulheres a seduzir aprendizes, pagar estranhos, ou ir à cidade. Na verdade, havia “tal feitiço no pecado” que muitas prostitutas continuavam exercendo essa profissão “apenas para satisfazer os desejos da carne”. Embora outros fatores pudessem contribuir, a responsabilidade primária por seu destino geralmente recaía sobre a própria mulher. De modo semelhante, a publicação atacava o libertinismo masculino como o fracasso pessoal e obstinado de certos homens na manutenção dos padrões corretos de comportamento.[\[364\]](#)

No entanto, pouco mais de uma década depois, em meio à crescente oposição às sociedades reformistas, a opinião pública dominante havia se deslocado de forma decisiva rumo à noção oposta de prostituição e de voracidade masculina. Na década de 1710, já estava virando moda analisar a imoralidade principalmente em termos de pressões sociais e restrições estruturais, que afetavam diferentes grupos da sociedade de maneiras diferentes. Como articulou diversas vezes o *Spectator* (1711–1714), a publicação mais influente e mais lida da época, as “prostitutas pobres e públicas” não eram pecadoras independentes e culpáveis por escolha própria mas, em grande parte, vítimas inocentes — da necessidade financeira, da exploração de cafetões e cafetinas, e da sedução de homens de condição superior. “O caso lastimável de muitas delas”, concluía o periódico, era que elas eram aliciadas “sem a mínima suspeita, tentação anterior, ou admonição”. De modo semelhante, “a prevaricação, e especialmente a parte ardilosa da captura [...] a prática de iludir mulheres” era cada vez mais retratada como uma norma social estabelecida, um dos vícios centrais da época. Os cafetões e libertinos juntos agora eram considerados os principais responsáveis pela prostituição, e sua culpabilidade contrastava fortemente com a das mulheres inocentes e dignas de pena cujas vidas eles destruíam.

“*Servitus crescit nova*”, advertiu Richard Steele, citando Horácio — “um novo grupo de escravas está crescendo”.[\[365\]](#)

A mesma atitude também era cada vez mais dominante na escrita popular. Era evidente, explicou um jornalista da Grub Street em 1723, que as prostitutas eram “mulheres infelizes e arruinadas que merecem mais nossa comiseração do que nosso desprezo”. Na verdade “a paixão de nenhuma mulher pode ser tão forte a ponto de levar a qualquer ato criminoso em assuntos amorosos, se a violenta lascívia dos homens, e suas artimanhas fatais, não soprassem e alimentassem esse fogo em donzelas desprotegidas, o que frequentemente termina em sua completa ruína”. A verdade básica, concordava outro, era que “a proposta do homem as tenta à luxúria, a necessidade sucede o pecado, e a carência dá fim à vergonha”. Esta era exatamente a narrativa mostrada na famosa série pictórica de William Hogarth, *A Harlot's Progress* [Trajetória de uma messalina] (1730–1732), cuja abertura mostra justamente o momento da aliciação, já contemplado pelo *Spectator* duas décadas antes: “Uma estalagem na metrópole”, a chegada de “uma carruagem do campo”, “a cafetã mais astuta da cidade pequena, examinando uma belíssima menina do campo, que viera na mesma carruagem” com, no fundo, o libertino para quem ela está sendo aliciada. Depois disso, seguia-se sua inevitável desonra, decadência e destruição, “da devassidão paparicada nas residências dos ricos, até que sua aflita vileza indigente lhe tirasse o refúgio do bordel”, e então sua morte ignominiosa (ver ilustração 21).[\[366\]](#)

Em 1730, as discussões sobre prostituição e culpabilidade já tendiam, portanto, a acontecer num tom marcadamente diferente do que acontecia até o final do século XVII. Continuava sendo um lugar-comum que as prostitutas eram perigosas agentes da corrupção, predadoras de rapazes incautos. No entanto, agora esta ideia era cada vez mais equilibrada pela percepção de que elas próprias eram, originalmente, vítimas inocentes da sedução de cafetões e libertinos, e que continuavam exercendo este modo de vida principalmente devido à necessidade econômica e ao ostracismo social. Sendo assim, era a voracidade masculina, e não a lascívia feminina, que estava na raiz do

problema.

Esta nova ideia foi impulsionada pelos textos de Mandeville sobre a prostituição, que assumiam sem questionamento que a paixão sexual masculina era uma força natural irrefreável, e a corrupção de mulheres sua consequência inevitável. Sua crescente popularidade também se refletiu em *The London Merchant* [O mercador de Londres], de George Lillo, uma das primeiras tragédias inglesas sobre os dilemas morais de pessoas comuns. A peça foi um sucesso instantâneo quando estreou em 1731, e depois tornou-se uma das obras de êxito mais duradouro dos palcos ingleses e americanos no final do século XVIII. Seu enredo era tirado de uma velha história popular — a de George Barnwell, um aprendiz de Londres levado por sua amante prostituta a roubar, assassinar, e ser executado na forca. Em todas as versões anteriores da história, a tentadora Sarah Millwood fora retratada como uma prostituta intrinsecamente má e dissimulada. No entanto, na versão de Lillo, pela primeira vez, lhe é dada uma história de fundo que explica sua personalidade. Descobre-se que não foram suas próprias inclinações, mas sim a natureza egoísta, hipócrita e predatória dos homens que a arruinara primeiro: “Que esforços eles não estão dispostos a fazer, que artifícios não estão dispostos a usar, para nos seduzir em nossa inocência, e nos tornar desprezíveis e perversas, mesmo na opinião deles próprios?”. Ela mesma havia outrora sido ingênua e sem culpa, dotada de inteligência e beleza: no entanto, os homens tinham “me roubado esses dons, antes que eu soubesse seu valor; depois me largaram tarde demais, a contar o valor deles por sua perda. Veio um saqueador após o outro, e meu ganho foi apenas pobreza e repreensão”. “Não passamos de escravas dos homens”, exclamava ela com amargor; era a exploração delas pelo “sexo bárbaro” que ensinava mulheres como ela própria a ser perversas e avaras. Uma vez arruinadas, elas não tinham opção senão se manter, por sua vez, como predadoras da “parte jovem e inocente do sexo, que jamais tendo causado dano a mulheres, não receia nenhum dano vindo delas”.[\[367\]](#)

No meio do século, a noção da prostituta como vítima havia se arraigado com firmeza, mesmo nos círculos judiciais. Deparando-se com uma bela, e

aparentemente modesta, prostituta de rua na manhã seguinte a sua detenção, o juiz-assistente Joshua Borgden relevou todas as evidências de que a mulher estivera embriagada procurando clientes, e focou-se no verdadeiro criminoso: seu sedutor original. “O que merece esse calhorda, que foi o destruidor de uma jovem criatura inocente e adorável?” A prostituição, queixava-se Henry Fielding, era “a miséria e ruína de grandes números de pobres garotas jovens, insensatas, desamparadas, que tantas vezes são traídas, e mesmo forçadas a cometer atos culposos, quantas são aliciadas e atraídas para isso”. Estava bastante claro, concordou um pastor em 1759, que as mulheres decaídas, em sua maioria, tinham sido levadas para o mau caminho “por todos os métodos injustificáveis que a cruel e brutal lascívia sugere ao sedutor astucioso”. Mesmo entre as prostitutas “mais superlativamente depravadas”, afirmou um especialista posterior, ele não conseguira encontrar “uma única instância onde a perfídia de um homem não fosse a fonte do malfeito”.[\[368\]](#)

Inúmeras obras de ficção posteriores do fim do século XVIII, de modo semelhante, mostravam a sedução, a prostituição e o final infeliz de jovens virgens inocentes. O folhetim *Adventurer* [Aventureiro] (1753–1754), de John Hawkesworth, de enorme popularidade, contava a história de um libertino que primeiro corrompe uma criada inocente e, vinte anos depois, está prestes a fazer sexo com uma jovem prostituta quando, de forma horrenda, revela-se que ela é sua própria filha abandonada e ilegítima, vítima da pobreza, de maus-tratos e de um cafetão malvado. “Misella”, de Samuel Johnson, era arruinada e abandonada por seu próprio tutor. Em *The Sisters* [As irmãs] (1754), de William Dodd, é o terrível destino que ameaça tanto Lucy quanto Caroline Sanson; no fim, o pai delas também morre de pesar. Em *Nature and Art* [Natureza e arte] (1796), da reformista radical Elizabeth Inchbald, a filha de um pobre camponês é primeiro seduzida, depois forçada a se prostituir e então literalmente sentenciada à morte pelo mesmo malfeitor, que ascende de jovem libertino a juiz empedernido. Em 1800, a trama básica já era tão familiar, mesmo para um público provinciano, que todo o arco narrativo podia ser percorrido em uns poucos parágrafos. No livreto popular barato *Innocence Betrayed* [Inocência traída] (reimpresso em lugares tão

distantes quanto Hull, Banbury e Penrith), pouco mais de cinco páginas bastavam para descrever inteiramente a vida trágica de Sarah Martin, uma bela filha de fazendeiro seduzida “por um destes calhordas depravados, cuja ocupação favorita é arruinar a inocência feminina”, abandonada em Londres, “obrigada pela necessidade a ganhar um sustento miserável com a prostituição”, e por fim levada a tirar sua própria vida.[\[369\]](#)

As mesmas ideias eram infinitamente recicladas em poemas, imagens e escritos jurídicos (ver ilustração 57). Eis aqui “The Dying Prostitute” [A prostituta moribunda] (1785) de Thomas Holcroft, dirigindo-se alternadamente ao leitor solidário e ao libertino traiçoeiro e bestial que a destruíra:

Chorai sobre as misérias de uma moça arruinada,
Que a um homem sacrificou sua saúde e fama;
Cujo amor, e verdade, e confiança foram retribuídos
Com carência e sofrimento, doença e vergonha infinita.

Não venhais maldizer a pobre coitada perdida, que sustenta
Todo mal que o homem, orgulhoso e insensível, pode amealhar;
Decerto já é maldita o bastante aquela sobre quem a vontade dele,
Inflamada pela paixão brutal, reina sem limites.

[...]

Que eu outrora já tenha sido virtuosa, e também bela,
E livre das línguas invejosas era minha fama imaculada:
Isto apenas atormenta, apenas renova minhas lágrimas,
E agrava minha presente culpa e vergonha.

[...]

Ah! Diz, insidioso Demônio! Monstro! Onde?
Que glória ganhaste com minha derrota?
És mais feliz por eu ser menos limpa?
Ou florescem teus louros sobre minha mortalha?[\[370\]](#)

Desta nova mentalidade surgiria esse tão duradouro arquétipo fictício moderno, a prostituta com coração. As meretrizes como belos e inocentes “anjos caídos” já eram, na década de 1740, um tema tanto da escrita erótica de John Cleland quanto de textos sérios.^{[371]*[372]} Após 1800, este tema foi desenvolvido por Thomas de Quincey, Charles Dickens, Dante Gabriel Rossetti, Elizabeth Gaskell, Thomas Hardy e inúmeros outros escritores e artistas. Ao longo dos séculos XIX e XX, a prostituta com coração de ouro continuou sendo um ingrediente básico de romances, peças, óperas, filmes e obras televisivas. Esta com certeza nunca foi a única perspectiva. Em gravuras satíricas, na imprensa popular e em tratados morais, duas atitudes mais antigas também perduraram até muito além de 1800. Uma era uma fascinação por prostitutas de rua e cortesãs como empreendedoras autoconfiantes, capazes de ludibriar seus clientes simplórios (ver ilustração 6). A outra era um medo delas como ameaças odiosas e predatórias à saúde e à ordem da sociedade; veremos nos capítulos 4 e 5 até que ponto mesmo os filantropos eram incapazes de se livrar da repulsa pelas beneficiárias de sua caridade. A percepção que as mulheres plebeias cujos amantes as haviam abandonado, ou que faziam sexo por dinheiro, tinham sobre si mesmas também tendia a ser menos melodramática que a retórica de classe média da voracidade masculina, inocência feminina e prostituição. Quando por exemplo, em 1729, Winifred Lloyd, uma cafetina de meia idade, apresentou duas jovens criadas dispostas, Mary Macdonald e Hanna Smith, aos prazeres de se divertir com o sr. Jansen, seu cliente, as duas foram persuadidas de que o processo todo, longe de degradá-las, representava uma passagem para a independência e a vida adulta. Depois que Mary dormiu com o gentil *squire* pela primeira vez, pela enorme soma de cinco guinéus, a sra. Lloyd a “elogiou, dizendo-lhe que ela agora fora feita mulher”. Com Hanna, que tinha apenas catorze anos, ela compadeceu-se da dor do ato sexual — “Oh”, ela lhe disse, “da primeira vez em que ele se deitou comigo eu fiz um escândalo, mas se tivesses quarenta anos de idade isso não te machucaria” — e também “encorajou-a dizendo que ele faria dela uma mulher para sempre”. Como

expressou Anne Carter, prostituta do East End, em 1730, o que ela fazia para ganhar a vida não era o recurso desesperado de uma mulher arruinada, mas simplesmente a troca de dinheiro pela “satisfação de seu corpo [...] conforme um contrato”.[\[373\]](#)

No entanto, as linguagens da pena e da perfídia masculina gradualmente se infiltraram mesmo nestes pontos de vista alternativos. Tão arraigadas se tornaram elas que as prostitutas e outras mulheres incastas eram cada vez mais conhecidas, e referiam a si mesmas em público, simplesmente como pessoas “desafortunadas” ou “desventuradas”.[\[374\]](#) O estereótipo da messalina seduzida foi, portanto, uma das inovações culturais mais notáveis e influentes do século XVIII. Ele virou de cabeça para baixo velhas premissas antiquíssimas, profundamente arraigadas, sobre as prostitutas; alcançou destaque com uma velocidade extraordinária; e dominou a percepção sobre a prostituição a partir do meio do século XVIII em diante. Ao longo dos séculos XIX e XX, esta nova maneira de enxergar as prostitutas — não como agentes sexuais obstinadas e independentes, mas como vítimas da sedução, aliciamento e empobrecimento — continuaria sendo a visão predominante sobre o comércio sexual.

PERSPECTIVAS FEMININAS

AS MUDANÇAS DE ATITUDE EM RELAÇÃO À PROSTITUIÇÃO ERAM SÓ a ponta de uma preocupação muito maior, e crescente, com a sedução de mulheres. A base disto era uma noção, agora dominante, de que os homens eram inerentemente egoístas e enganadores no amor. Muitos de seus expoentes mais articulados também eram homens — mas o motivo crucial de seu destaque cada vez maior era a ascensão pública das mulheres como escritoras, poetisas, atrizes e filósofas, que introduzia, na cultura predominante, novas e poderosas perspectivas femininas sobre conquista e desejo.[\[375\]](#)

Este era um fenômeno completamente sem precedentes, e cujos efeitos foram, até agora, surpreendentemente pouco reconhecidos. Em todas as épocas anteriores, a intervenção direta de mulheres na discussão pública sempre fora muito limitada. Para além da fala comum, os homens monopolizavam todos os meios em que as qualidades masculinas e femininas eram prescritas e reforçadas — ficção, dramaturgia, poesia, sermões, jornalismo, educação, escrita popular, polêmica moral, teologia e filosofia. Era por isto que a feminilidade tendera a ser tão subestimada publicamente. Mas a partir do fim do século xvii isto começou a mudar, em vários aspectos justapostos.

Uma das novidades foi o advento das atrizes profissionais no teatro inglês após 1660. Até este momento, as mulheres geralmente tinham sido proibidas de se apresentar em público: atuar era visto como algo grosseiro e pouco feminino para elas, e os papéis femininos eram interpretados por garotos. Na Itália, Espanha e França, no entanto, as mulheres haviam começado a aparecer no palco a partir do fim do século xvi, e esta moda exerceu uma enorme influência sobre Carlos II. Sua mãe francesa, a rainha Henriette Marie, promoveu-a em caráter privado na corte, nas décadas de 1620 e 1630, e ele se acostumou a ela durante seus muitos anos de exílio no continente durante a década de 1650. Quando voltou à Inglaterra como rei em 1660 e

reabriu os teatros públicos (que tinham sido fechados pelos puritanos desde 1642), ele imediatamente sancionou a prática. Isto transformou o tratamento das personagens femininas na dramaturgia, o meio de entretenimento público de maior destaque. A partir deste momento, a exploração dramática da sexualidade das atrizes tendia acima de tudo a enfatizar a submissão delas à conquista masculina. Em comparação com as peças elisabetanas e jacobitas, a lascívia masculina e a vulnerabilidade feminina agora eram contrastadas de forma muito mais acentuada. O estupro tornou-se um componente regular de enredos trágicos, sendo até mesmo acrescentado gratuitamente a adaptações de peças mais antigas. Isto permitia uma exploração muito mais provocante do sofrimento sexual no palco, mas também comunicava a ideia de que mesmo as mulheres mais inocentes eram indefesas ante os apetites masculinos. Também se enfatizava que a dominação das mulheres era baseada na relação de classes. O estuprador dos palcos era invariavelmente um homem de condição superior, que aliciava sua vítima menos por força bruta do que pelo abuso de seu poder sexual, social e político.[\[376\]](#)

Na comédia, a aparição de mulheres reais no palco estimulava o exame crítico dos temas da conquista, amor e casamento, que é uma característica notável da dramaturgia da Restauração. Pela primeira vez, prostitutas e amantes passaram a ser retratadas como vítimas infelizes da sedução masculina e da disfunção social. Na tragédia, houve uma transição acentuada para as “tragédias femininas” domésticas, centradas na vitimização das mulheres pelos homens. Na atualização de *Rei Lear* escrita por Nahum Tate (1681), Edmundo rapta e pretende estuprar Cordélia. Em *Vertue Betray'd* [Virtude traída] (1682), de John Banks, Ana Bolena é ludibriada para casar-se com Henrique VIII, embora ame outro homem. Na infinitamente lida e encenada peça *The Orphan* [A órfã] (1680), de Thomas Otway, o libertino malvado promete tratar a heroína indefesa assim como “O touro lascivo percorre todo o campo,/ E escolhendo no rebanho sua fêmea,/ Dela desfruta, e a abandona quando quer”. Pouco importa que ela esteja em guarda contra todo o sexo masculino, “pois a adulação e o ludíbrio são famosos! [...] Por corromper pobres donzelas e facilitar nossa ruína”. Não importa que outros

homens advirtam a ela:

Não confies num homem; por natureza somos falsos,
Dissimulados, sutis, cruéis e inconstantes:
Quando um homem fala de amor, confia nele com cautela;
No entanto, se ele jurar, certamente vai enganar-te.

Pouco importa que ela ame e secretamente case-se com outro: é tudo em vão.

[377]

No começo do século XVIII, estas novas concepções de sofrimento feminino já haviam se tornado temas básicos do teatro inglês. *The Fair Penitent* [A bela penitente], de Nicholas Rowe, apresentada pela primeira vez em 1703 e incessantemente reencenada, reimpressa e citada, baseava-se numa peça do começo do século XVII sobre uma adúltera inescrupulosa que é morta por seu marido ultrajado. Agora, em sintonia com a nova sensibilidade, esta figura foi transformada na trágica virgem Calista, que é seduzida e abandonada pelo atroz Lothario (tão grande era a popularidade da peça que o nome dele se tornou proverbial). Antes uma história sobre uma vilã lasciva, a peça tornara-se uma admoestação contra as artimanhas dos homens libertinos, as limitações sexuais impostas às mulheres, e o terrível preço do amor ilegítimo. “Homem pérfido!”, exclama a confidente de Calista, “Homem! Cuja alegria é nossa ruína!/ O vil traidor declarado de nosso sexo [...] Guarda-me dos homens,/ De suas línguas mentirosas, suas promessas e adulações”. “Como é difícil a condição de nosso sexo”, a própria Calista observa com amargor, “Escravas dos homens em cada estágio da vida.” Ela culpa sua própria fraqueza (caiu “porque era amada, e era mulher”), mas como indicava o epílogo, o verdadeiro problema subjacente era a licenciosidade masculina — “se quereis que algum dia a constância seja moda,/ vós homens deveis primeiro começar a reforma”. A mesma transformação se vê nos tratamentos dados no século XVIII à história de Jane Shore, a lendária amante de Eduardo IV, que antes sempre fora retratada como uma cortesã ardilosa. Dali em diante, começando com a *Jane Shore* (1714)

do próprio Rowe, ela foi reinventada como um belo e trágico exemplar da duplicidade de parâmetros sexuais:

Vê como é parcial a justiça com que nos julgam;
Tal é o destino infeliz que espera as mulheres,
E tal a maldição lançada sobre nossa espécie,
Que o homem, o libertino sem lei, pode campear
Livre e incontestado através das brenhas do amor;
Enquanto a mulher, que senso e natureza fazem uma tola fácil,
Se a pobre e fraca mulher desvia-se da regra da virtude,
Se, fortemente enfeitiçada, abandona a espinhosa via,
E perde-se nas trilhas mais macias do prazer;
Seguem-se ruína, censura e vergonha infinda,
E um único passo em falso dana por completo sua fama.
Em vão pode ela aos prantos deplorar a perda,
Em vão olhar para trás e ver o que era antes,
Ela declina, feito as estrelas que caem, para jamais se reerguer.[\[378\]](#)

Como bem se sabe, a dramaturgia da Restauração também incluía muitos papéis femininos lascivos — as esposas adúlteras, amantes ardilosas e prostitutas mercenárias não sumiram de repente dos palcos. Betty Frisque, em *The Country Wit* [A sagacidade do campo] (1676), de John Crowne, a sra. Tricksy em *The Kind Keeper* [O gentil estalajadeiro] (1678), de Dryden, e a madame Tricklove de *Squire Oldsapp* (1678) de Thomas D’Urfey, por exemplo, todas faziam jus a seus nomes.*[\[379\]](#) Os novos arquétipos foram surgindo aos poucos, ao lado destas figuras tradicionais, e não as suplantando da noite para o dia. No entanto, na virada do século eles já haviam se tornado cada vez mais influentes. É notável que peças como *The Orphan* e *The Fair Penitent* viram sua popularidade crescer ao longo do século XVIII, enquanto aquelas que retratavam as mulheres como manipuladoras libidinosas no geral saíram de moda. Já nas décadas de 1670 e 1680, um sinal revelador da mudança de atitude era o fato de que, no palco, fazia-se os libertinos cuspirem a retórica tradicional da inconstância feminina de modos que realçassem sua artificialidade. “Encontra alguma canção para me agradar”,

ordena o vilão Polydor a seu pajem em *The Orphan*, enquanto se prepara para atacar a virtude de uma moça inocente,

[...] que descreva
As hipocrisias das mulheres, seus artifícios sutis,
Sorrisos traidores, lágrimas fingidas, inconstâncias,
Seus aspectos pintados e mentes corrompidas,
A soma de todas as suas tolices, e de suas falsidades.

Quando sua presa resiste, ele lança sobre ela as mesmas calúnias misóginas. Mas nós, a plateia, devemos entender que tudo isso não passa de uma bravata cínica e manipuladora. Pois contrastamos sua fala com o que de fato está sendo mostrado. Uma mulher fraca e digna de pena está sofrendo o assédio de um homem inescrupuloso e poderoso. Como em tantas outras análises morais da Restauração, a mensagem mais importante é que a vida social é governada por costumes irracionais. À luz do exame empírico, proclama esta mensagem, os antigos tropos sobre a lascívia e a duplicidade feminina revelam-se apenas modos de pensar convencionais, contumazes e artificiais.

[\[380\]](#)

Não foi só o advento das atrizes que inspirou estas novas atitudes, mas também um surgimento muito mais geral, pela primeira vez, das mulheres como parte permanente do mundo das letras.[\[381\]](#) Como dramaturgas, poetisas, romancistas e escritoras de outros gêneros, as mulheres influenciavam autores masculinos, ficavam atentas umas às outras, dirigiam-se diretamente ao público. Embora, no começo, suas noções de feminilidade muitas vezes incluíssem ideias convencionais sobre a volubilidade amorosa das mulheres, as escritoras também tendiam, e cada vez mais, a enfatizar a voracidade e duplicidade dos homens no amor. Mulheres dramaturgas, por exemplo, eram mais propensas a ridicularizar a dissimulação masculina, e explorar as visões femininas de forma mais extensa. Não é por acaso que os primeiros retratos compreensivos e aprofundados de mulheres decaídas infelizes a serem escritos em língua inglesa vieram da pena de Aphra Behn, a

grande pioneira na exploração da sensibilidade sexual feminina. Especialmente reveladora era sua revisão (em *The Revenge* [A vingança], 1680) de *The Dutch Courtesan* [A cortesã holandesa] (1605), de John Marston. Na obra original, a protagonista era uma prostituta diabólica que recebe seu castigo merecido; agora esta personagem foi transformada em Corina, uma vítima trágica, inocente. Seduzida e traída pelo homem que ama, ela é tratada como prostituta, porém nunca age como uma. Quando a perfídia dele fica clara, o coração dela extravasa de dor e raiva:

É verdade, me abandonaste? Podes esquecer nossos muitos júbilos passados, as horas que esbanjamos em histórias de amor, e maldissemos qualquer interrupção que não a dos beijos, que entre tuas encantadoras palavras eu te dava; quando todo o arrastado dia achávamos curto demais, porém abençoávamos a noite que vinha? Esqueceste, falsos são teus votos, todos perjurados, e tua fé partida como meu pobre coração deserto? E ainda desejas que eu viva para ver esta mudança! Pudeste crer que, se a tivesses escondido do mundo falante, meu coração não a podia ter descoberto por afinidade! Um homem tolo, sem consideração, um infiel!

Em boa parte da escrita feminina sobre a relação entre os sexos, a mensagem principal, como explicou a jovem poetisa Sarah Fyge em 1686, era que os homens estavam sempre tentando “fazer de presas” as mulheres castas. Toda a sua bravata sobre a lascívia e a inconstância feminina não pretendia senão fazer das mulheres “o bode expiatório” — na verdade eram os homens que constantemente pressionavam e ludibriavam as mulheres, que eram insaciáveis em sua sede de novas conquistas, e tinham o descaramento de levá-las adiante:

Em vez de esconder seus monstruosos atos,
Eles revelam, gabam-se de seus feitos horrendos;

e no entanto,

Quereis persuadir-nos de que nós apenas
Temos a culpa de todos os crimes, e vós nenhuma,
[...]

E por terdes feito prostitutas de todas que podíeis,
Se assim ousásseis, diríeis que toda mulher o faria.[\[382\]](#)

Ainda mais influente, a longo prazo, foi o papel das mulheres na criação do novo gênero que era o romance, e que no meio do século XVIII já se transformara rapidamente na forma de ficção mais influente de todas, e tornara-se um condutor central de educação moral e social. (Como explicou um distinto expoente do gênero em 1747, a “história ou entretenimento deveria ser considerada como pouco mais que o veículo para a instrução mais necessária”.) Embora o romance jamais tenha sido uma categoria estável ou uniforme, mas sim um híbrido de formas em constante evolução, o impacto deste tipo de narrativa, que virara moda recentemente, foi inconfundível. Seus autores tinham pretensões cada vez maiores de realismo — de estar retratando as vidas de homens e mulheres reais, e não personagens fictícios. O gênero também permitia uma visão muito mais penetrante das mentes e sentimentos de seus protagonistas do que o teatro, com suas restrições de enredo, tempo e fala, jamais conseguira. Agora havia um escopo ilimitado para a dissecação de estados emocionais cambiantes, pensamentos internos e percepções subjetivas, que podiam ser ponderados individualmente por cada leitor. Por todos estes motivos, a conquista e a sedução eram assuntos primordiais do romance. Desde o início as mulheres destacaram-se como romancistas, como leitoras de romances, e como suas heroínas. No começo do século XIX, Jane Austen já podia afirmar com confiança que, embora fosse menosprezada como trivial, a exploração das vidas femininas pelas romancistas mulheres havia, na verdade, “proporcionado um prazer mais extenso e genuíno que os de qualquer outra corporação literária do mundo”: estas eram as produções literárias “em que se exibem os maiores poderes da mente, em que o mais metucioso conhecimento da natureza humana, o mais feliz delineamento de suas variedades, as mais vivas efusões da perspicácia e do humor são transmitidos ao mundo na mais seleta das linguagens”.[\[383\]](#)
[\[384\]](#)*

As heroínas das primeiras predecessoras de Austen, como Aphra Behn,

Delarivier Manley e Eliza Haywood, não eram, de modo algum, todas inocentes de lubricidade. Mesmo assim, como no caso das primeiras dramaturgas, este tema foi cada vez mais suplantado por uma ênfase na sedução, traição e inconstância masculina, e na apresentação aprofundada dos pontos de vista de mulheres vitimizadas. No primeiro episódio de *New Atlantis* [Nova Atlântida] (1709), de Manley, vemos uma mulher lasciva sexualmente enganada e punida por dois homens ardilosos. O segundo nos mostra, de forma ainda mais crua, um poderoso aristocrata que inescrupulosamente trama a sedução e o estupro da virgem inocente que está sob sua tutela, e depois a abandona à ruína: “o restante de sua vida foi uma cena contínua de horror, pesar e arrependimento. Ela morreu como um verdadeiro marco, para advertir a todas as virgens crentes de que não naufraguem sua honra nessa perigosa e rochosa costa, as juras e a paixão fingida do sexo masculino”.[\[385\]](#)

Ideias sobre a insensibilidade e a iniquidade essencial das atitudes masculinas em relação ao sexo também começaram a ser expostas em profundidade por pensadoras e filósofas. Como Mary Astell escreveu em 1700, com um brilhante amargor, “não lhes importa muito se as mulheres, que nasceram para ser suas escravas, são de quando em quando arruinadas para que eles se divirtam [...]. Seria uma tarefa infinita computar os diversos estratagemas que os homens usam para capturar sua presa”. Nenhuma mulher podia “estar alerta demais”. Visões semelhantes foram expressas por Margaret Cavendish, Damaris Masham e outras das primeiras feministas. Não que os argumentos que elas apresentavam tivessem sido impensáveis antes. Temos um vislumbre deles em 1640, por exemplo, quando o popular poeta John Taylor imaginou os sentimentos das mulheres sobre o assunto. As prostitutas não nasciam assim, mas eram criadas pela perfídia dos homens: “Quem as viciou, senão vós que quereis parecer virtuosos? Ou quem as corrompeu, senão vós, os crocodilos machos? [...] Não é possível que o mundo gere uma mulher marcada com o nome de prostituta, mas sim deve haver um aliciador que assim a faça”. Eram os homens que eram “viciados em incontinência”, as mulheres que eram naturalmente castas.[\[386\]](#) Ideias

análogas foram desenvolvidas por alguns críticos medievais à misoginia. [387] No entanto, foi só a partir do final do século xvii que elas passaram a ser apresentadas publicamente, de forma extensa e abundante, e de uma maneira que mudou perceptivelmente a cultura mais ampla da época.

Mesmo mulheres muito comuns agora podiam ter acesso a visões semelhantes e levá-las a público, como consumidoras e correspondentes da imprensa periódica em franca expansão. A partir da década de 1690, os jornais costumavam incentivar seus leitores a enviar perguntas, comentários, ensaios e poemas para publicação. Muitos periódicos dirigiam-se especificamente às mulheres; muitos outros assumiam que tinham leitores mistos. Atitudes femininas, amor e conquista tornaram-se, portanto, temas jornalísticos de imensa popularidade. Antes, aventurar-se na imprensa tendia a ser um ato controverso para uma mulher. Agora, como parte da explosão e democratização mais ampla da mídia impressa, da alfabetização e da correspondência, as vozes e preocupações femininas tornaram-se uma parte diária e permanente da discussão pública, falando de forma contínua e confiante a um público enorme de leitores que crescia cada vez mais. [388]

Todas estas tendências sociais e intelectuais (que exploraremos melhor no capítulo 6) são sintetizadas numa extraordinária carta escrita em 20 de maio de 1726 por uma jovem londrina de coração partido. Durante a ausência de seu marido no mar, ela fora seduzida (talvez estuprada) por um conhecido, induzida a ter um caso com ele, ficara grávida, e por fim fora abandonada. Desesperada, e já num estágio avançado da gravidez, ela viajou cem milhas até Kent para localizá-lo, e mandou-lhe uma mensagem a bordo de seu navio, que estava perto da costa, em Deal. Quando ele ignorou suas cartas, rejeitando-a insensivelmente como nada além de “uma vadia comum”, ela se afogou. Em questão de dias após seu suicídio, sua carta de despedida para uma amiga, encontrada em seus aposentos, fora impressa na primeira página do *London Journal*, para ser lida por milhares de homens e mulheres no país inteiro. Estas foram suas últimas palavras registradas:

Senhora,

[...]

Queria poder parar de pensar. Tolerar a vergonha, não posso; e encarar meus amigos, ou mesmo o mundo, me é mais terrível que a morte. Perdoo livremente o mundo todo, e mesmo o sr. L., o maior inimigo com quem nele jamais me deparei [...]. Reconheço ser eu mesma culpada por depositar nele tanta confiança: quero que minha infelicidade seja uma advertência para as outras, para que não confiem demais no homem infiel.

[...]

O sr. L. não deveria ler tanto os livros do sr. Locke e praticá-los tão pouco; ele inculca a necessidade de fazer como gostaríamos que fosse feito conosco, e de evitar a mentira, mesmo que seja para salvar a vida de um homem. Que ele pense nisto quando pensar em mim. Ele não pode esquecer a confusão em que fiquei da primeira vez em que ele se aproveitou da minha fraqueza, não tendo bastante força para lhe resistir: ele continuou de joelhos, implorando-me que o perdoasse; prometendo tudo o que um homem podia dizer; invocando a Deus que o danasse caso ele jamais se mostrasse vil para comigo [...]. Declarou que não mais me teria como sua amiga mas sim sua esposa, embora não estivesse em seu poder me desposar, mas possuiria o mesmo amor e dever. Ó se ele tivesse sempre mantido sua palavra! Então eu ainda seria feliz; mas não estando acostumada à companhia de homens, eu não conhecia tal perfídia [...] Mas ainda o posso perdoar, e reconhecer meu erro. Que não julgue com demasiada precipitação ninguém que não saiba dos motivos que tive para isso.

Sou,

Tua humilde criada,

H. B.[\[389\]](#)

Esta era uma tragédia totalmente privada, entre pessoas tão desconhecidas que nem mesmo seus nomes completos chegaram até nós. Em nenhuma época anterior teria sido concebível que uma mulher assim escrevesse uma narrativa sobre sua ruína, culpando naturalmente por ela a libidinosa perfídia dos homens, e que este relato íntimo de uma vítima sexual comum fosse imediatamente publicado para uma audiência nacional de leitores simpatizantes. No começo do século XVIII, no entanto, tudo isto se tornara possível.

Ao longo do fim do século XVII e começo do XVIII, uma nova visão das relações entre os sexos tornou-se, portanto, cada vez mais dominante. Sua premissa da lascívia masculina devia muito à crescente proeminência cultural de mulheres artistas, escritoras, espectadoras e leitoras. Em épocas passadas, observou Samuel Johnson em 1750, “como a faculdade da escrita era

principalmente um atributo masculino, a recriminação pelas misérias do mundo sempre foi lançada sobre as mulheres”: mas agora a quebra do monopólio masculino da escrita, e os “argumentos mais fortes” das mulheres, tinham virado do avesso a antiga falácia masculina de que elas eram o sexo mais volúvel e libidinoso.[\[390\]](#) Ironicamente, a nova atitude era compartilhada tanto por defensores quanto por críticos da liberdade masculina. Por conseguinte, ela tornou-se cada vez mais influente. Já na década de 1730, tornara-se um lugar-comum a ideia de que os homens, especialmente os de origem nobre, estavam constantemente dispostos a usar com sangue frio as mulheres — que eles empregavam todo o seu conhecimento e poder superior para tirar vantagem de mulheres inocentes, enquanto reforçavam uma iníqua duplicidade de parâmetros morais, que condenava a vítima e não o sedutor.

NOVAS ATITUDES

É POR ISTO QUE OS PRIMEIROS GRANDES ROMANCISTAS DA LÍNGUA inglesa eram tão obcecados pela sedução. O mais destacado entre eles foi Samuel Richardson, cujos romances *Pamela* (1740), *Clarissa* (1747–1748) e *Sir Charles Grandison* (1753–1754) foram as obras de ficção mais sensacionalmente populares e influentes do século XVIII. Seus livros foram um exemplo clássico do crescente poder dos pontos de vista femininos. Apesar de toda a sua originalidade de tratamento, a abordagem geral e a matéria-prima de sua ficção têm uma dívida óbvia para com a corrente anterior de romances sobre heroínas cortejadas, seduzidas, estupradas e oprimidas que haviam saído da pena de escritoras pioneiras como Penelope Aubin, Jane Barker, Mary Davys, Eliza Haywood e Elizabeth Rowe. Ele recebeu ajuda de um vasto círculo de conhecidas, leitoras e correspondentes; por sua vez, sua obra apresentava perspectivas em primeira mão de mulheres respeitáveis sob a ameaça de homens vorazes de condição superior. Estes foram, acima de todos os outros, os livros que ajudaram a estabelecer o romance como a forma predominante da literatura inglesa, e a narrativa de sedução como seu enredo mais fundamental. Mesmo até o século XIX, é difícil pensar em muitos romancistas sérios que *não* tenham explorado este tema.[\[391\]](#)

A escrita de Richardson era ainda mais poderosa em seu impacto social porque se baseava conscientemente em exemplos da vida real, apresentava-se como história documental, e buscava instruir seus leitores em questões de amor, conquista e desejo carnal. Na verdade, muitos de seus temas são prefigurados em suas publicações anteriores, explicitamente didáticas. Já em seu primeiro livro, as *Familiar Letters* [Cartas familiares], o perigo da cupidez sexual masculina tinha sido um assunto de destaque. A mensagem central, como certo pai aconselhava francamente sua filha, era que “os homens são enganadores”. “A dissolução dos rapazes em geral da presente época”, advertiu outro, acarretava assustadores “riscos com os quais uma

jovem virtuosa tem de se deparar”. Já outra menina foi advertida contra o terrível perigo de “andar na companhia de um cavalheiro de mau caráter”, que tinha “já arruinado duas, se não três, valorosas filhas de comerciantes” e que a arruinaria também — “não importa o que ele te prometa” em termos de casamento. Pois os libertinos eram onipresentes e incorrigíveis. Geralmente buscavam apenas a conquista sexual, insinuando-se “com todas as juras de um amor honrado”, antes de obter o que sua sordidez desejava. A maior ameaça de todas eram os homens de condição mais alta: o libertino “de fortuna superior” à de sua presa; o patrão que faz uma “vil investida” contra a castidade de sua criada.[\[392\]](#)

Este último exemplo refletia casos reais com que Richardson estava familiarizado. Havia uma história em particular que ele ouvira, sobre a bela e jovem criada que “aos quinze anos de idade chamou a atenção do filho de sua patroa, um jovem fidalgo de princípios livres, que, quando da morte da patroa, buscou, com toda sorte de tentações e artifícios, seduzi-la”.[\[393\]](#) Além disso havia os inúmeros exemplos, recontados pessoalmente e relatados nos jornais, de mulheres como Isabella Cranston, que no começo da década de 1720 fora atraída por uma “isca” ao bordel de Sarah Jolly, “pensando que seria contratada para trabalhar”, e ali entregue ao libertino coronel Francis Charteris. Ou como Anne Bond no fim da década, que “estando sem serviço, e sentada à porta da casa onde residia, uma mulher, que lhe era estranha, veio a ela, e perguntou-lhe se queria um lugar. E disse-lhe que ajudava criadas a arranjar lugares.” Esta mulher era Elizabeth Needham, antiga vizinha da sra. Jolly, e uma cafetina e proprietária de bordel tão notória quanto ela; e Anne Bond também foi posta a serviço do coronel Charteris. Durante dez dias ele a aprisionou dentro de casa, a fez dormir em seu quarto, “ofereceu-lhe uma bolsa de ouro [...] diversas vezes, e disse que lhe daria trajes finos e dinheiro, e uma casa onde morar, e também lhe arranjaría um marido”. Depois ele desistiu de tentar convencê-la, estuprou-a, e a expulsou de casa.[\[394\]](#) Como tantos comentadores contemporâneos, Richardson evidentemente ficou fascinado pelo tema da sedução forçada de mulheres, e seu aliciamento e prostituição. Nas *Familiar Letters* ele incluiu sua própria narrativa notável

sobre uma jovem, recém-chegada em Londres, que é ludibriada para entrar num bordel, pensando que está indo trabalhar para uma senhora. Ali ela encontra outra jovem, que aos prantos conta como ela própria foi enganada, estuprada e prostituída à força: “Nesta pavorosa situação, fui transtornada pela odiosa importunidade de diversos homens a cada dia; e embora por muito tempo eu tenha resistido até o extremo, no entanto a força bruta jamais deixou de me sobrepujar. Assim, numa vergonhosa sucessão de culpa e horror, resisti dez meses; sujeita a mais infortúnios que a língua pode expressar”. Tão preocupado estava Richardson em transmitir a realidade de tais situações que, de todas as 173 cartas do livro, esta foi a única à qual ele anexou um *post-scriptum* enfatizando sua absoluta veracidade: “Obs.: esta chocante história é tirada da boca da própria jovem, que escapou por tão pouco da armadilha da vil alcoviteira; e é fato em cada circunstância”.[\[395\]](#)

Em seus romances, estes mesmos fatos ganham vida. Suas heroínas são todas virgens perseguidas, abduzidas, e sob a constante ameaça de homens predatórios de condição superior. Em *Pamela*, o lascivo senhor B faz de presa sua criada de quinze anos de idade: não porque seja um homem especialmente mau, mas porque toda a cultura deles é condescendente com a destruição de meninas inferiores por homens mais velhos, mais ricos e mais poderosos. Como uma cafetina, sua governanta, a sra. Jewkes, “uma alcoviteira sórdida”, mantém Pamela aprisionada, enquanto alterna entre ameaças e bajulações para que ela obedeça a seu patrão. “Os dois sexos não são feitos um para o outro? E não é natural que um homem nobre ame uma bela mulher? E supondo que ele possa obter o que deseja, isso é tão ruim?” “Ruína” era uma “palavra tola”, insistia ela, exaltando a condição de uma mulher manteúda, “ora, nenhuma mulher do país poderá viver mais feliz do que tu, se quiseres, ou ser usada de forma mais honrada.” Quando Pamela resiste assim mesmo, a mulher mais velha perde a paciência, agride-a e ofende-a, incentiva o sr. B, e segura a menina para que ele a estupe (ver ilustração 58). “Ora, o que é tudo isto”, comenta um dos vizinhos do sr. B sobre o tormento da heroína, “senão que o senhor nosso vizinho tem uma inclinação pela criada de sua mãe? E se ele cuidar para que nada falte a ela,

não vejo nenhum grande dano que lhe vá ser feito. Ele não lesa família alguma com isto.” (Com isto ele quer dizer: o sr. B não lesa ninguém que importe, ninguém de sua própria classe.) Mesmo o padre da paróquia está resignado aos costumes mundanos: “Pois, disse ele, era um caso comum e corrente demais para ser obstado individualmente por um ou dois clérigos”. Ser mulher manteúda de um grande homem era algo perfeitamente honrado, “e é o que todos os jovens de bom berço costumam fazer”.[\[396\]](#)

A obra-prima de Richardson, *Clarissa*, aguça ainda mais os arquétipos do vício e da virtude sexual. Em *Pamela*, a virtude e a firmeza da heroína acabam por redimir o sr. B, que ainda não é “um devasso muito abandonado”: ele desiste de estuprá-la, os dois se casam e vivem felizes para sempre. Mas Richardson evidentemente ficou mordido com os leitores que haviam achado esta reviravolta inverossímil, duvidando especialmente que Pamela pudesse ser tão inocente quanto é retratada. Em *Clarissa*, a narrativa é, portanto, mais inequívoca, o tom muito mais sombrio, a análise da corrupção social e sexual muito mais profunda. Robert Lovelace, “um homem bem-nascido e abastado”, é um libertino empedernido e sem coração. Ele se apaixona por Clarissa Harlowe e quer se casar com ela, uma mulher rica, bela, e socialmente inferior a ele; mas também adora a mera emoção predatória de atrair e conquistar moças virgens. Ele já sacrificou dezenas delas. É impensável que uma mulher possa resistir a sua imensa força de vontade. E por isso ele mente e trama sem parar, engana Clarissa para que ela fuja com ele para Londres, e a mantém aprisionada, sob pressão constante. Por fim, quando ela se recusa a ceder, ele usa uma artimanha para atraí-la a um bordel, onde ela é drogada e estuprada por ele (ver ilustração 60). No entanto, mesmo após este golpe final, ela permanece virtuosa, morre como uma verdadeira cristã, e assim triunfa sobre seus inimigos mundanos.[\[397\]](#)

O impacto da representação da voracidade masculina e da sedução das mulheres na obra de Richardson foi enorme — não só nas atitudes inglesas do fim do século XVIII e de todo o XIX, mas na cultura letrada em todo o mundo ocidental. Pode-se ver isto no primeiro grande romance em língua holandesa, *De historie van Mejuffrouw Sara Burgerhart* [A história da sra.

Sara Burgerhart] (1782), e em inúmeros outros escritores de porte: Rousseau, Diderot, Laclos, Goethe, Kleist, Púchkin, e mesmo o marquês de Sade. *Charlotte Temple* (1791), de Susanna Rowson, retrabalhou temas de Richardson num cenário transatlântico e tornou-se um enorme *best-seller*, de longe a mais popular obra de ficção dos Estados Unidos do começo do século XIX. Em todo o mundo anglófono, seus romances foram infinitamente elogiados, citados, lidos e imitados por outros escritores.[\[398\]](#)

É claro que nem todos compartilhavam exatamente dos mesmos pressupostos que Richardson. Algumas romancistas audaciosas zombavam do estereótipo do libertino onipotente — embora estas sátiras também ilustrem o quão disseminado era o estereótipo. Assim, sir Edward Denham, o anti-herói de *Sanditon* (1817), o último romance, inacabado, de Jane Austen,

lera mais romances sentimentais do que era bom para sua constituição. Sua imaginação fora capturada logo cedo por todas as partes apaixonadas, e mais objetáveis, dos de Richardson; e estes autores que desde então pareceram seguir os passos de Richardson, no que concerne à busca obstinada pela mulher, a despeito de todo sentimento e conveniência, haviam desde este momento ocupado a maior parte de suas horas literárias, e formado seu caráter.

Portanto,

o grande objetivo de sir Edward na vida era ser um sedutor. Com as vantagens pessoais que sabia possuir, e os talentos pelos quais também se dava crédito, ele considerava este seu dever. Sentia que era formado para ser um homem perigoso — bem na linha dos Lovelaces [...]. Estava armado contra o mais alto timbre de desdém ou aversão. Se ela não podia ser vencida pelo afeto, ele devia subjugá-la. Ele sabia como lidar.[\[399\]](#)

Na vida real, por outro lado, os homens vorazes muitas vezes menosprezavam a modéstia feminina como algo que não passava de repressão artificial. “Tenho minhas próprias noções particulares quanto à modéstia”, registrou Boswell, “da qual apenas valorizo a *aparência*: pois se uma mulher não possui calor amoroso, ela é uma companheira insossa.”[\[400\]](#)
[\[401\]](#)Um etos semelhante parecia revelar-se nos conselhos particulares do

lorde Chesterfield a seu filho, que causaram um escândalo ao serem publicados em 1774. (Em *The Pupil of Pleasure* [O pupilo do prazer] [1776], de Samuel Jackson Pratt, que satiriza a moral de Chesterfield, o anti-herói Philip Sedley zomba que “Richardson é uma criança [...] seu Lovelace é um trapalhão”.) Quando, em 1813, Byron leu as visões de sua futura esposa sobre as relações entre os sexos, afirmou com desdém que “ela parece ter sido mimada — não como as crianças geralmente o são — mas sistematicamente submetida a uma espécie canhestra de dignidade, nos moldes de uma Clarissa Harlowe — com uma confiança em sua própria infalibilidade que vai ou pode levá-la a algum erro patente” (e de fato levou: a casar-se com ele).[\[402\]](#)

Outras correntes de pensamento, portanto, continuaram existindo ao lado da obsessão predominante pelo caráter predatório dos homens. Mesmo assim, é notável até que ponto se desenvolvera, já no meio do século XVIII, um consenso subjacente sobre a natureza essencial da sexualidade masculina e feminina. Para ilustrar isto, basta compararmos as visões de Richardson às de Henry Fielding, seu principal antagonista literário.

Desde o começo de sua carreira, Fielding escreveu seus romances em oposição consciente aos de Richardson, repudiando explicitamente seu estilo, seu tom e seus enredos. Na vida real, também, os dois autores pertenciam a meios sociais marcadamente diferentes. Richardson, o sóbrio comerciante de classe média, de pouca instrução, cercava-se de mulheres virtuosas que o adoravam, orgulhava-se de jamais ter sequer *conhecido* uma mulher incasta, e se dirigia, no mínimo, tanto a um público feminino quanto a um masculino. Fielding, por outro lado, era um homem de origem nobre, um advogado formado em Eton, filho de um libertino, e intimamente relacionado com aristocratas e cortesãos poderosos. Em sua juventude, ele viveu a existência dissoluta e promíscua de um dramaturgo do West End; na meia-idade, engravidou sua criada (e acabou casando-se com ela); perto do fim da vida, trabalhando como magistrado, esteve diariamente imerso nas sórdidas circunstâncias da cafetinagem e do comércio sexual. Seu mundo era de classe alta, libertino e masculino — o que se refletia, como pensavam seus críticos contemporâneos, no caráter de sua escrita. Além do próprio Richardson,

Samuel Johnson e Charles Burney também deploravam a “vida dispersa” de Fielding, “e a devassidão de quase todos os seus personagens masculinos. Quem ousaria ler um de seus romances em voz alta para mulheres modestas? Seus romances são divertimentos *masculinos*”.[\[403\]](#)

Não é grande surpresa, portanto, que há muito tempo estes dois escritores sejam considerados opostos morais. À primeira vista, a ética de Fielding de fato parece muito diferente. Na superfície, sua obra transmitia uma aceitação mundana da liberdade sexual masculina que enfurecia os leitores devotos. Ela também mostrava mulheres sexualmente experientes, que eram ardorosas, sedutoras, e perigosas para os homens. Em sua hilária paródia *Shamela* (1741), revela-se que Pamela é uma devassa desavergonhada, prostituta e mãe de filhos bastardos, uma mulher que, em conluio com seus criados igualmente astutos, engana o incauto sr. “Booby” para que se case com ela. Em *Joseph Andrews* (1742), o irmão inocente de Pamela é perseguido por uma viúva voluptuosa, lady Booby. Os heróis de *Tom Jones* (1749) e de *Amelia* (1751) ambos sucumbem às artimanhas de mulheres experientes.

No entanto, apesar de toda a sua leviandade e sua provocação libertina, as atitudes subjacentes de Fielding em relação ao desejo carnal e à sedução eram notavelmente próximas às de seu grande rival. Ele compartilhava dos princípios básicos da cultura deles de que, de um modo geral, eram os homens que corriam atrás das mulheres; de que a inocência feminina estava sob constante ameaça dos ardis masculinos; e de que as mulheres decaídas eram vítimas de sedutores libertinos. Como já vimos, estas eram as atitudes que ele expressava em seu jornalismo, e também estavam impregnadas em sua ficção. A lascívia de *Shamela*, lady Booby e lady Bellaston (em *Tom Jones*) é uma inversão, para efeito cômico, da ordem natural — as mulheres não eram libidinosas por natureza. Além disso, embora Fielding acreditasse que era inevitável os homens fornicarem, ele também deixava claro que era desprezível eles seduzirem virgens, e admirável se continuassem castos ou monogâmicos. Mesmo em *Tom Jones*, uma obra que festeja a tolice e a imperfeição humana, estas regras são respeitadas — na verdade, as reviravoltas e surpresas felizes da trama muitas vezes giram em torno de

situações em que elas parecem ser desprezadas, para depois serem restabelecidas num momento de triunfo. A moral imperfeita, porém humana, que Fielding celebra é a do próprio Jones: “Não sou nenhum hipócrita dissimulado, nem finjo ter o dom da castidade, mais que meus vizinhos. Fui culpado com mulheres, reconheço; mas não estou ciente de jamais ter lesado alguma — e nem seria conscientemente, para obter prazer para mim mesmo, causa de infelicidade para nenhum ser humano”.

Contra esta visão, ele contrasta a amoralidade viciosa dos homens libertinos, que, como na obra de Richardson, são um perigo onipresente. Eles tratam as mulheres como “inimigas”, e têm “um esquema regular e premeditado” para conquistá-las. Suas promessas de casamento não valem nada. Eles são culpados de uma “perfídia indefensável”. Tais como o lorde Fellamar, que tenta estuprar Sophia Western para forçá-la a casar-se com ele, são todos sombras de Lovelace.[\[404\]](#)

Esta imagem é delineada de forma mais nítida no último e mais sombrio romance de Fielding, *Amelia*. Primeiro conhecemos a srta. Mathews, uma *femme fatale* aparentemente amoral, que por algum tempo desvia o herói de seu caminho. Mas então o narrador nos conta a história dela, a explicação de seu caráter. Ela própria foi desvirtuada primeiro por um belo oficial perverso, que cinicamente a seduziu, a manteve como amante, e diversas vezes a abandonou por outras mulheres — até que, levada à fúria e ao desespero pela insensibilidade dele, ela finalmente o apunhala no coração. “Que minha sina seja uma advertência para toda mulher”, ela exclama,

para que conserve sua inocência, resista a qualquer tentação, já que certamente se arrependerá da tola permuta. Que isso seja um aviso para que ela lide com o sexo masculino com cuidado e cautela; rechace as menores aproximações desonradas, e jamais confie demais na honestidade de um homem, nem em sua própria força, onde ela tem tanto a perder; que ela lembre que caminha sobre um precipício, e o abismo sem fundo está lá para recebê-la, caso ela escorregue; ou mesmo caso dê sequer um passo em falso.[\[405\]](#)

Outra personagem central, a esposa virtuosa de um clérigo empobrecido, é vítima de um aristocrata frio e calculista, um desses sedutores em série que

veem as mulheres como “inimigas” a serem perseguidas e destruídas: ele dorme com elas uma vez só, pois o que o excita é “novidade e resistência”. Usando sua rede organizada de cafetões e “um longo plano regular e premeditado”, ele a atrai para um baile de máscaras, droga a mulher e a estupra. Nisso ele a contamina com uma doença venérea. Então seu marido, o clérigo, pega a doença dela e se dá conta da verdade. Treloucado de dor, ele tenta matar a esposa e a si mesmo, e morre logo em seguida. A própria heroína do livro é várias vezes perseguida por libertinos insidiosos e experientes. Sua resistência comprova sua virtude; mas também sua sorte diante de avassaladoras forças contrárias. Estes perigos espreitam por toda parte, e os homens superiores em busca do vício não hesitam em usar todos os meios que têm à disposição: insinuação, adulação, riqueza, suborno, seu poder sobre maridos e pais, favores políticos, álcool, drogas, bailes de máscaras, cafetinas, cafetões, mentiras e força bruta.^[406] Em última instância, por trás da comédia, Fielding está fundamentalmente preocupado com a voracidade dos homens e a vitimização das mulheres.

Igualmente notável é o grau em que Richardson e seus admiradores aceitavam a premissa básica de que os homens estavam fadados a tomar liberdades sexuais — a verdadeira divisão era entre os “devassos moderados” e os libertinos incorrigíveis. Para a frustração de Richardson, mesmo suas leitoras mais virtuosas relevavam os atos imorais de homens como Lovelace e sir Hargrave Pollexfen, o libertino aspirante a estuprador de *Grandison*. No entanto, o romancista também seguia esta distinção. No primeiro esboço de *Sir Charles Grandison*, a heroína está perfeitamente disposta a se casar com um homem sexualmente experiente, contanto que ele abandone sua vida de libertino — pois, nas palavras dela, “talvez não seja considerado absolutamente necessário fazer escrutínios muito minuciosos na vida pregressa do homem a quem não temos objeções muito substanciais”.^[407] A mesma indulgência pré-conjugal foi concedida ao sr. B em *Pamela*, e a Belford, o colega devasso de Lovelace em *Clarissa*. Mesmo na obra de Richardson, a fornicção masculina, e até a sedução, sempre eram potencialmente perdoáveis.

Quando, em seu último romance, ele tentou em vez disso retratar um herói totalmente casto, estava, portanto, muito ciente de estar advogando uma visão extrema. Com certeza, perguntou um de seus admiradores, “ninguém além dos padres e dos pudicos” poderia fazer objeção a “um devasso moderado”? Ao ser consultado sobre como mostrar “o caráter de um homem bom”, Colley Cibber, um amigo idoso de Richardson, sugeriu-lhe que um tal modelo de comportamento sempre faria questão de dispensar sua amante antes de propor casamento a uma mulher honrada. “Quando fiz minhas objeções à amante”, recontou o romancista, Cibber ficou atônito: “Um homem virgem, disse ele — rá, rá, rá, rá! [...] e ele riu até eu bem perder a compostura!” Era um erro ter sugerido que sir Charles Grandison “ainda conservava sua virgindade”, concordou outro crítico que, exceto por isso, era simpatizante ao livro, “acho que isso prejudicou seu personagem um bom tanto junto às senhoras”. Para o desânimo de Richardson, mesmo sua confidente mais próxima, lady Bradshaigh, que originalmente promovera o romance, tinha uma visão semelhante sobre a necessidade da complacência das mulheres para com a incastidade masculina. Certamente, argumentou ela, um homem podia ser sexualmente ativo sem se tornar um “libertino abandonado” irredimível, assim “como um homem pode às vezes beber um pouco além da conta sem ser um beerrão”. “Como, então, há tão poucos homens bons”, ela concluiu, “as moças acharão que é necessário se casar com libertinos, preferível a não se casar com ninguém.”[408]*[409]

Na metade do século XVIII, já se estabelecera firmemente um novo equilíbrio de pressupostos sobre sexo, sedução, e a incastidade natural e inevitável dos homens. Este conjunto de ideias era compartilhado por homens e mulheres de condições sociais muito diferentes. Ele era especialmente ostentado por defensores da liberdade sexual. Em toda parte, acima de tudo nos escritos e conversas particulares do período, é possível encontrar a celebração, perturbadoramente inescrupulosa e misógina, da conquista sexual dos homens de origem nobre — não apenas por prazer sexual, mas como exercício de poder sobre pessoas inferiores. Como o célebre radical John Gawler, publicamente renomado por sua sagacidade e charme, explicou em

particular para William Godwin, ele não dormia com mulheres porque gostasse de sexo, mas apenas para humilhá-las: “Há mais prazer na masturbação, considerada meramente pelo aspecto sensual [...] o prazer superior, no outro caso, consiste em ser mais esperto que uma mulher, tirando-lhe aquilo de que ela não gosta de abrir mão.”[\[410\]](#) No entanto, os princípios básicos da voracidade masculina e da passividade feminina eram igualmente aceitos por aqueles que lamentavam a licenciosidade dos homens. A literatura do período estava saturada deles. Este novo modo de pensar sobre desejo carnal e gênero dominaria as visões da sexualidade nos séculos XIX e XX.

CAPÍTULO 4

O NOVO MUNDO DE HOMENS E MULHERES

Os homens se queixarão da vossa reserva. Vão garantir-vos que um comportamento mais franco vos tornaria mais agradáveis. Mas confiai em mim, eles não são sinceros quando dizem isso.

JOHN GREGORY, *A Father's Legacy to his Daughters* [Legado de um pai a suas filhas], 2ª ed., 1774, p. 36

Nas diversas nações [do mundo] encontramos homens, em gradações desde a brutalidade até um considerável conhecimento e civilização. Não conheço nenhuma circunstância pela qual esta gradação possa ser marcada com tanta precisão e justiça quanto o tratamento dado às mulheres. Este pode ser denominado o termômetro moral.

Letters on Love, Marriage, and Adultery [Cartas sobre amor, casamento e adultério], 1789, p. 37

A extrema severidade com que se tratam mulheres que caíram do caminho da virtude [deve-se à] necessidade de separá-las inteiramente das virtuosas [...] Uma mulher virtuosa deve não só ser pura de corpo, mas de mente: deve ser mantida perfeitamente ignorante dessas coisas.

An Address to the Guardian Society [Declaração à Guardian Society], 1817, pp. 10-11.

A mulher, como é bem sabido, em estado natural — não pervertida, não seduzida, e saudável — raramente, ou nunca, faz algum desses avanços que claramente indicam desejo sexual; e pelo motivo muito simples de que ela não os sente.

WILLIAM ANDRUS ALLCOTT, *The Physiology of Marriage* [A fisiologia do casamento], 1856, p. 167.

A REVOLUÇÃO NAS ATITUDES EM RELAÇÃO À SEXUALIDADE DE homens e mulheres teve consequências de grande alcance. Embora, como vimos, o culto à sedução parecesse atribuir a culpa especialmente à suposta voracidade dos

homens de classe alta, seu efeito mais óbvio, na prática, foi um estreitamento das restrições sociais sobre o comportamento feminino. Entremeados a suas noções básicas de gênero também havia complexos pressupostos sobre classe, privilégio, pureza e poder. Na verdade, a reconfiguração iluminista da masculinidade e da feminilidade deu origem a algumas das questões éticas e sociais mais complicadas do mundo sexual moderno. O quão culpável era uma pessoa por suas próprias ações? Que forças mais vastas moldavam o comportamento humano? Como homens e mulheres deviam se comportar?

POLIDEZ E SENSIBILIDADE

O PRIMEIRO TEMA SUBJACENTE A TODAS AS DISCUSSÕES SOBRE sexualidade após 1688 foi a corrupção e a reforma dos costumes masculinos. Uma vez que os homens se comportavam tão mal, e a regulação externa havia em grande parte deixado de existir, como domar sua imprudência e promiscuidade aparentemente naturais tornou-se uma questão preocupante e urgente.

Os modelos mais antigos de honra e civilidade masculina haviam, em boa medida, ignorado o outro sexo e tido como foco as interações entre homens. Geralmente se pressupunha que as mulheres eram inferiores em virtude e autocontrole: não era com elas que os homens deviam aprender a se comportar. No século XVIII, no entanto, esta ideia foi cada vez mais virada de cabeça para baixo: agora se tornava aos poucos axiomático que, na verdade, as mulheres possuíam uma moralidade superior. O convívio social com elas era, portanto, um excelente meio de polir os costumes masculinos, de inculcar novos ideais de “polidez”, “sensibilidade” e refinamento geral.[\[411\]](#)

A maioria dos comentadores contemporâneos situava a origem desta perspectiva nos tempos medievais, afirmando que o nascimento da cavalaria fora um avanço decisivo da civilização ocidental. Seu “grande respeito e veneração pelas senhoras”, explicava a obra de imensa popularidade de John Millar, *Origins of the Distinction of Ranks* [Origens da distinção de classes] (1779), “ainda exerce uma influência considerável em nosso comportamento para com elas, e ocasionou que elas fossem tratadas com um grau de polidez, delicadeza e atenção que era desconhecido dos gregos e romanos, e talvez de todas as nações da Antiguidade”. Mas Mary Wollstonecraft estava mais próxima da verdade quando culpou “Luís xv em particular” pelas convenções estilizadas de “atenção e respeito” masculinos às quais as mulheres de seu tempo estavam sujeitas.[\[412\]](#) Os antecedentes imediatos desta nova atitude haviam de fato evoluído na França do século XVII.

A partir do século XVII, diversos pensadores franceses de destaque haviam

proposto a ideia nova de que as mulheres, longe de serem moralmente inferiores, personificavam tudo o que era bom e belo. Foi também a França o primeiro lugar onde os argumentos a favor da igualdade racional dos sexos foram amplamente aceitos e desenvolvidos, em parte sob influência das ideias revolucionárias de Descartes sobre a separação entre mente e corpo. Na corte francesa, em seus salões, e de modo mais geral nos escalões mais altos da cultura francesa, o *status* de mulheres cultas como patronas, intelectuais e árbitras da conduta masculina passou a ser considerável. Como Christopher Wren observou numa visita em 1665, “as mulheres [...] aqui criam a língua e as modas, e se metem na política e na filosofia.”[\[413\]](#)

No entanto, a tradução destes ideais para a Inglaterra foi lenta e complicada. Eles obviamente influenciaram o culto ao amor platônico na corte de Carlos I; mas então a Guerra Civil interveio. No fim do século XVII, uns poucos escritores ingleses defendiam visões comparáveis. Um dos médicos de Carlos II, William Ramesey, que fora educado em Montpellier, afirmava que as mulheres “não diferem de nós em nada senão os singulares instrumentos de geração. Elas geralmente são mais sagazes, e de espírito mais ágil que os homens [...] são, na maior parte, mais piedosas, mais devotas, fiéis, indulgentes, castas e belas que os homens.” Seus próprios seres eram feitos de “uma matéria mais nobre e refinada”.[\[414\]](#) Mas esta não era uma visão convencional na corte da Restauração, e na Inglaterra não havia uma cultura alternativa de salões intelectuais e sociais mistos onde tais ideias pudessem florescer.

Após 1688, no entanto, a noção da influência feminina foi aceita com entusiasmo. Isto foi parte de um movimento geral para substituir as normas libertinas por melhores padrões de comportamento na vida pública e privada, que brotou da campanha pela reforma dos costumes. Assim como a Revolução Gloriosa supostamente dera início a uma nova era de prosperidade e estabilidade política, também o ideal de polidez, como promovido por Addison, Steele e outros escritores do começo do século XVIII, epitomizava um novo modelo de masculinidade urbana refinada, porém virtuosa, adequada para o mundo moderno, comercial. O princípio do refinamento

feminino era essencial para isto (suas origens francesas e aristocráticas foram convenientemente esquecidas). Já que “as mulheres foram formadas para amenizar o sexo masculino, e abrandá-los no sentido da ternura e compaixão”, o convívio regular com elas, tratando suas opiniões com respeito e aprendendo com suas virtudes, era agora promovido como um excelente meio de absorver civilidade e tornar-se um verdadeiro *gentleman*. O esforço dos homens “de agradar o sexo oposto os pule e refina, fazendo abandonar os costumes que lhes são mais naturais”; sem este incentivo “o homem seria não só uma criatura infeliz, mas também rude e inacabada”.
[415]

Até que ponto os homens deviam tentar agradar e imitar as mulheres era obviamente uma questão crucial. Alguns dos primeiros defensores da polidez acreditavam que um jeito melhor de corrigir a conduta masculina era ater-se totalmente à companhia de homens, mas essa era uma posição minoritária. “O galanteio e as mulheres precisam ter parte em tudo o que passa por polido em nossa época”, resmungou o terceiro conde de Shaftsbury em 1705, “azar o nosso”. Na década de 1730, isto já se tornara um lugar-comum. “A polidez não pode ser adquirida de nenhum outro modo”, afirmava sem rodeios um livro de conduta de grande vendagem: “Os livros podem nos fornecer ideias corretas, a experiência pode melhorar nossos julgamentos, mas é apenas o convívio com as mulheres que pode proporcionar essa desenvoltura de tratamento pela qual se distingue o homem nobre do estudioso, e do homem de negócios”. “Sem a companhia das mulheres”, concordava Swift, a polidez era insustentável: elas “jamais deixam de nos conduzir ao caminho certo, e manter-nos nele”. Não havia “melhor escola de conduta do que a companhia de mulheres virtuosas”, escreveu Hume, “onde os esforços mútuos para agradar devem imperceptivelmente polir a mente, onde o exemplo da brandura e modéstia feminina deve comunicar-se a seus admiradores, e onde a delicadeza desse sexo põe a todos em guarda”. [416]

Os efeitos desta ideia foram extremamente abrangentes. Foi com base nela que estudiosos vieram a teorizar que toda a civilização humana se desenvolvera através da crescente atenção e consideração dedicada pelos

homens ao sexo oposto — se as mulheres surtiam um tal efeito nos homens modernos, então certamente deviam ter surtido também no passado. O refinamento progressivo de uma era após a outra passou, portanto, a ser relacionado à elevação da condição das mulheres ao longo da história. Do mesmo modo, o relativo atraso de outras culturas podia ser julgado pela falta de respeito de seus homens por suas mulheres. Esta analogia já estava implícita em alguns dos escritos de Addison da década de 1710. Ela tornou-se especialmente influente após 1740, como parte do interesse geral do Iluminismo em mapear o progresso da sociedade humana. Nos escritos de diversos antropólogos e historiadores pioneiros da época, era axiomático que, como Wiliam Alexander expressou em 1779,

encontraremos, quase constantemente, mulheres entre selvagens condenadas a toda espécie de trabalho servil, ou melhor, escravo; e de forma igualmente constante as encontraremos saindo deste estado, na mesma proporção em que encontramos os homens saindo da ignorância e brutalidade, e aproximando-se do conhecimento e do refinamento; portanto, a posição e condição em que encontramos as mulheres em qualquer país assinalam para nós, com a maior precisão de todas, o ponto exato na escala da sociedade civil ao qual o povo de tal país chegou; e se sua história fosse totalmente muda em todos os outros assuntos, e mencionada apenas a maneira como eles tratavam suas mulheres, estaríamos capacitados, a partir daí, a formar um julgamento tolerável sobre a barbaridade ou cultura de seus costumes.[\[417\]](#)

As consequências para as normas sexuais foram igualmente profundas. O princípio básico de que as mulheres eram de algum modo moralmente superiores aos homens viria a tornar-se uma das pedras angulares das relações de gênero no fim do século XVIII, no XIX e no XX. Como Byron escreveu a Annabella Milbanke em setembro de 1813, reciclando o chavão como inúmeros outros pretendentes já deviam ter feito, “Acho que a pior mulher que já existiu teria dado um *homem* de reputação muito passável — elas são todas melhores que nós — e seus defeitos, tais como são, devem ter origem em nós mesmos”. Em público, também, esta noção passou a ser incessantemente celebrada, tanto por homens quanto por mulheres. Já no meio do século XVIII, seu crescente poder estava claramente visível. O

estereótipo do libertino reformado pelo amor de uma boa mulher epitomizava a noção de que a promiscuidade era natural, e até atraente, nos homens, mas podia ser curada pela exposição à moral superior feminina. Nenhum escritor se defrontou com este tema de modo tão persistente quanto Richardson. Como era enfurecedor, refletiu ele numa comunicação privada, “que muitas, muitíssimas jovens [...] admiram um bom homem; mas casam-se com um homem ruim. — Os libertinos não são formidáveis?”. “Todas as mulheres lisonjeiam-se dizendo que o mesmo homem que elas sabem ter sido vil com *outras* não será, não pode ser, assim com *elas*.” Suas *Familiar Letters*, portanto, advertiam que “a alegação imprudente de que um libertino dará um bom marido era a opinião mais perigosa que uma jovem podia assimilar”; e o próprio romance *Clarissa* foi escrito expressamente para combater “essa noção perigosa, mas tão comumente recebida, *de que um libertino reformado dá o melhor dos maridos*”.[\[418\]](#)

No entanto, paradoxalmente, não havia quase nenhum outro autor que promovesse uma visão mais exaltada do poder transformador da castidade feminina sobre a voracidade masculina. Em seu primeiro romance, a exposição constante à virtude de Pamela leva o libertino sr. B a sentir que “não acharei que a mereço até que possa pôr meus costumes, meus sentimentos e minhas ações em conformidade com os dela.” Como mostra a introdução do romance, a intenção era que ela surtisse o mesmo efeito em seus leitores: “Que cada libertino obstinado cujas mãos alcances seja recuperado”, exortava o texto, “e cada virgem tentada que te leia imite a virtude, e receba a recompensa” da heroína. A moral superior de *Clarissa* também transforma John Belford, o amigo mais próximo de Lovelace, de modo que ele se arrepende, se reforma, resolve buscar e resgatar todas as suas antigas vítimas, e termina como marido e pai feliz. Mesmo os piores libertinos, após serem expostos à sensibilidade de uma virgem casta, morrem cheios de remorsos por suas ações passadas. Esse é o destino de sir Hargrave Pollexfen, o libertino malvado em *Sir Charles Grandison*, e do próprio Lovelace. Na ficção, como na vida real, a ideia da superioridade moral das mulheres tinha uma força tremenda.[\[419\]](#)

Além desta inferência óbvia e superficial havia uma verdade mais profunda. Na verdade, o princípio de que as mulheres deviam domar a sexualidade masculina exibindo sua modéstia supostamente inata refletia, e perpetuava, a inferioridade feminina. A maioria dos escritores aceitava e aplaudia isso sem questionamento. “Pois que a natureza deu ao homem a superioridade sobre a mulher, dotando-o de maior força tanto de mente quanto de corpo”, escreveu Hume, “a parte dele é aliviar essa superioridade, tanto quanto possível, pela generosidade de seu comportamento, e por uma deferência e complacência estudada para com todas as inclinações e opiniões dela.” Que não “se considere difícil que um caráter tão agradável e exaltado seja atribuído a um estado de honrada subordinação”, comentou um dos capelães de Jorge III, pois “uma mente assim delicada e assim adornada exalta a própria subordinação, transformando-a em poder de superioridade e comando. Ela carrega consigo a influência e a força irresistível da virtude; que pesam para controlar paixões mais escandalosas e, por uma firme perseverança na bondade, para domar e vencer o coração mais recalcitrante”.
[\[420\]](#)

Pior ainda, as novas convenções de polidez expunham as mulheres a um interesse e envolvimento sexual constante, enquanto tendiam a isentar os homens da responsabilidade por sua voracidade supostamente natural. Como romancistas e comentadores adoravam apontar, os homens perigosos muitas vezes eram uma companhia polida e atraente: os mais “irresistíveis cavalheiros entre nós” eram na verdade “desvirtuadores de moças”, aqueles viciados no “abatimento de mulheres”. Mesmo “mulheres delicadas”, lamentava Hannah More, frequentemente competiam pelas “atenções de um libertino popular, cuja tagarelice volúvel elas admiram, e cujas nulidades vivazes elas citam, e a quem talvez o próprio favor delas tenda a evitar que se torne um caráter melhor, pois ele se acha mais aceitável do que é”. Por não haver um equivalente afrouxamento das restrições contra a incastidade feminina, o efeito, no fim das contas, foi que a maior parte do fardo psicológico e prático do comportamento correto foi colocado sobre as mulheres. O homem incasto, observou a atriz Mary Robinson em palavras

mordazes, “alega a fragilidade da natureza humana [...] ele afirma a soberania das paixões, o domínio dos sentidos, a sanção do costume há muito estabelecido. Ele é um homem universalmente galanteador; portanto, é cortejado e idolatrado pelas mulheres em geral, embora todos os seus dias e seus atos provem que a mulher é vítima da falsidade dele”. O jogo de conquista entre homens e mulheres, escreveu lady Mary Wortley Montagu a um pretendente em 1710, não passava de um esporte cruel e sanguinário: “É uma brincadeira para vós, mas para nós é a morte”. Do jeito como as coisas eram, concordava Steele, “as mulheres arriscam tudo contra aqueles que não têm nada a perder”; e depois “elas não têm nada além de suspiros vazios, lágrimas e censuras contra aqueles que as reduziram à verdadeira desventura e infâmia”.*[421] Em suma, apesar de toda a retórica sobre o disciplinamento da sexualidade masculina pela conduta feminina superior, a principal consequência das novas doutrinas de polidez e civilidade foi restringir o comportamento *feminino*. [422] É claro que a expressão da lascívia masculina na verdade não era mais “natural” que as convenções de reserva feminina: os homens podiam simplesmente adotar ou rejeitar atitudes libertinas, de forma consciente ou inconsciente, num grau maior ou menor. No entanto, com o tempo, a noção de que as mulheres eram naturalmente castas, e os homens não, recebeu fundamentos científicos cada vez mais elaborados. No começo do século XVIII, teorias sobre a polidez colocaram uma ênfase especial, para ambos os sexos, na aprendizagem da conduta correta. A partir do meio do século, no entanto, tornou-se mais comum enfatizar a expressão de sensibilidades supostamente naturais. Com base nos avanços intelectuais de Locke e Newton, os cientistas e físicos mais influentes da época desenvolveram um novo paradigma dominante sobre a natureza da psicologia humana, da percepção sensorial e do sistema nervoso. Entre os diversos meios pelos quais ele foi popularizado, os romances, com sua atenção obsessiva a estados emocionais, exerceram um papel de destaque — Richardson, por exemplo, apoiou-se na perícia de seu amigo e médico George Cheyne para descrever exatamente como os seres humanos vivenciavam sentimentos e acontecimentos. Este modo de pensar agora se

tornou a base para a convicção de que as mulheres inerentemente, corporalmente deviam ter mais “delicadeza”, “ternura”, “brandura”, “imaginação”, “sensibilidade” e pureza sexual. Daí decorria que as causas e efeitos físicos e psicológicos da incastidade diferiam profundamente entre os dois sexos: “As consequências resultantes da infidelidade de um marido e da de uma esposa são muito diferentes. É da natureza do homem que ele tenha uma ligação com outras mulheres além de sua esposa, e, no entanto, tenha um afeto sincero por ela; mas uma mulher casada jamais fez sacrifício da virtude sem, ao mesmo tempo, fazer sacrifício de todos os sentimentos de honra, decência e decoro, que são os guardiães da bem-aventurança conjugal e da felicidade doméstica”.[\[423\]](#)

Esta crescente ênfase na “naturalidade” da castidade feminina foi uma das maneiras cruciais como os fundamentos intelectuais do patriarcado foram gradualmente remodelados. Em 1700, muitas das justificativas mais antigas para a subordinação feminina já haviam sido questionadas por mudanças políticas e filosóficas mais amplas. A autoridade dos textos bíblicos e patrísticos foi desafiada pelo crescimento de compreensões “arrazoadas” da verdade. A noção de uma ordem paternal imutável, prescrita por Deus, foi fatalmente minada pela deposição de Jaime II e pela ascensão de teorias contratuais da política e das relações sociais. Por fim, as teorias sociais existentes foram desafiadas por novas tendências econômicas e sociais: o declínio da influência da corte, o crescente predomínio da vida urbana, e a expansão de novos tipos de comércio, comunicação e organização social.

Os modos como a superioridade masculina era justificada evoluíram de acordo com isto. As compreensões anteriores do patriarcado e da sexualidade tinham sido baseadas numa visão essencialmente teológica da imperfeição de *todos* os seres humanos. Apesar de todas as suas tendências misóginas, elas sempre haviam implicado que, embora as mulheres fossem mais fracas que os homens, ambos compartilhavam de uma base psicológica e biológica comum. No entanto, em 1800, os precedentes bíblicos para a subordinação feminina já não eram um ponto de partida convencional; nem a teologia do pecado original e da fraqueza feminina; nem mesmo as teorias médicas

clássicas, que haviam enfatizado que os corpos masculino e feminino, embora semelhantes, tendiam a diferir em seu equilíbrio de “humores”. Nenhuma destas ideias desapareceu completamente, mas os fundamentos essenciais da diferença de gênero agora eram mais comumente buscados em teorias antropológicas e históricas sobre a evolução e o propósito das relações sexuais e sociais, e em fatos biológicos supostamente indisputáveis sobre as diferenças mentais e corporais entre os sexos.

Em algumas áreas, os novos tipos de raciocínio permitiam uma maior igualdade — um exemplo óbvio é aceitação crescente (embora gradual) de mulheres escrevendo para o público, o que em épocas anteriores tinha sido tratado como um ato fundamentalmente não feminino. Na esfera das relações sexuais, no entanto, aconteceu o contrário: a divisão entre a suposta natureza sexual dos homens e a das mulheres foi acentuada. Ainda se assumia quase universalmente que permitir às mulheres uma maior autonomia sexual levaria à anarquia. Por conseguinte, as novas descrições da natureza humana tendiam a defender este princípio básico. Muitas vezes elas enfatizavam que a castidade era desejável em ambos os sexos, o caminho da maior felicidade não só para as mulheres como também para os homens. Por outro lado, elas também muitas vezes aceitavam que os homens tendiam a ser mais promíscuos. E quase sempre concluía que o estado natural da mulher era ser casta. Como explicou o influente moralista John Brown em 1765, era em última instância a partir da óbvia “delicadeza do corpo” e “delicada timidez da mente” das mulheres que “a grande virtude feminina da castidade surge em suas fundações mais fortes e inabaláveis”. A mesma premissa básica de que as mulheres eram inerentemente modestas era central para as doutrinas de imensa influência de Jean-Jacques Rousseau, o grande teorizador da natureza e dos costumes do fim do século XVIII.[\[424\]](#)

Esta crescente naturalização das ideias sobre a castidade feminina moldaram de forma poderosa os modelos subsequentes de comportamento feminino apropriado. Enquanto o convívio entre os sexos era cada vez mais visto como parte essencial da vida civilizada, e novas exigências eram feitas às mulheres para que interagissem socialmente com os homens, elas eram, ao

mesmo tempo, constrangidas a dar demonstrações externas cada vez mais elaboradas de sua suposta moral superior, assexuada. No fim do século, feministas denunciaram, com um ressentimento cada vez maior, o que viam como o código estúpido e artificial de feminilidade criado por esta dupla pressão. Era perverso, exclamava Mary Hays, o modo como os homens “de fato falam de virtude feminina, e parecem, mesmo por suas próprias leis, considerá-la o principal laço da sociedade; e, no entanto, jamais têm escrúpulos de romper este laço” com vil falsidade. As mulheres eram “muito degradadas por noções equivocadas de excelência feminina”, reclamou Mary Wollstonecraft: “Mulher, fraca mulher! Educada para ser escrava da sensibilidade, exige-se que ela, nas ocasiões mais penosas, resista a essa sensibilidade”.*[425] Como expressou a sagaz (e solteira) historiadora Lucy Aikin:

Ah! fingida humildade aliada ao desdém,
Que se rebaixa para conquistar, adula para escarnecer!
Aprende, tola mulher, aprende a sondar os artifícios dele,
E teme esse pavoroso agouro... o homem ajoelhado! [426]

Tão profundamente arraigadas haviam se tornado as premissas subjacentes em 1800, no entanto, que mesmo a própria Wollstonecraft assumia sem questionamento que as mulheres eram de fato mais modestas por natureza; que “todas as causas da fraqueza feminina [...] são ramificações de uma mesma grande causa — a falta de castidade dos homens”; e que a necessidade primária era que os homens se “tornassem mais castos e modestos”. A maioria das outras femininas assumia o mesmo. Sua amiga Hays, embora fosse uma pensadora e escritora igualmente ousada, eterna inimiga das convenções sexuais, achava óbvio que

a modéstia é inata num maior grau nas mulheres do que nos homens. A história de todas as nações, — da raça humana, rústica e cultivada, social e selvagem, — todas, todas concordam com esta grande verdade; e caso a delicadeza permitisse, mil e mais mil argumentos poderiam ser apresentados para apoiar um fato tão inegavelmente, tão sagradamente verdadeiro; — tão

caro à felicidade dos indivíduos e da sociedade; — tão essencial à bem-aventurança doméstica. E ao mesmo tempo uma verdade extremamente honrada e lisonjeira para o sexo feminino; escravizadas e mortificadas como elas são, em tantos outros casos.[\[427\]](#)

Que as mulheres em geral eram mais castas que os homens, e que era importante elas continuarem assim, era para ela uma lei tanto da razão quanto da natureza. Ao longo do século XIX, e até os últimos anos do XX, esta ideia apenas ganhou força, até tornar-se quase universalmente aceita como um fato completamente óbvio. Na verdade, esta seria uma das premissas centrais do feminismo dos séculos XIX e XX, e fonte de uma grande autoridade moral para as mulheres em suas exigências de direitos sociais e políticos. Em termos históricos, isto era irônico. A ideia da superioridade moral das mulheres foi promovida originalmente como meio de melhorar a conduta dos homens — no entanto, na prática, acabou fortalecendo a duplicidade de parâmetros sexuais.

NATUREZA E EDUCAÇÃO

NOSSO FOCO ATÉ AGORA FOI NO SURGIMENTO DE NOVAS IDEIAS sobre a masculinidade e a feminilidade em geral. O segundo tema importante em todo o pensamento sobre promiscuidade masculina e castidade feminina era o tema da diferença social. Já vimos que ele era parte integrante das ideias sobre o comportamento masculino. Sempre se considerava que os libertinos eram predadores de mulheres de condição inferior, pois sua potência sexual mais confirmava do que transgredia outras hierarquias de poder. A ideia de que a conduta era formada por influências do meio e da sociedade também era central para os ideais de polidez. Ela também passou a ser cada vez mais evidente nas atitudes em relação à moral feminina, pois mesmo os que acreditavam de forma mais extravagante na virtude inerente das mulheres reconheciam que a modéstia também tinha que ser aprendida e reforçada — “principalmente nesta época”, como observara William Ramesey, “em que é preciso lhes fornecer abundância de virtude, para resistir aos contínuos ataques que os homens fazem contra sua castidade”.[\[428\]](#)

Todos podiam concordar que a moral era produto tanto da natureza quanto da criação. As questões reais eram mais complicadas. Qual exatamente era o equilíbrio entre as duas? Que tipo de educação melhor infundia a virtude? Até que ponto ela podia superar as limitações de berço e de classe? As mulheres pobres não estavam destinadas a ser inevitavelmente menos castas, menos perfeitamente femininas? Estas questões já estavam implícitas no pensamento anterior sobre a imoralidade, mas a partir de cerca de 1700 elas adquiriram uma importância muito maior e mais explícita em todas as discussões sobre moral sexual, policiamento sexual, e as relações entre os sexos. O resultado foi uma associação muito mais firme entre castidade e classe social do que jamais existira antes.

Mesclados à nova obsessão pela sedução masculina havia muitos lugares-comuns mais antigos sobre a fraqueza, a vaidade e a inferioridade das

mulheres, sua culpabilidade sexual, e a vileza essencial das fêmeas incastas. Mesmo a ideia de que todas as mulheres eram secretamente lascivas (na famosa expressão de Alexander Pope, que “toda mulher é, no coração, uma devassa”)[429] continuava viva, embora de forma amortecida, em obras cômicas e eróticas. No entanto, agora se tornou muito mais comum enfatizar que as mulheres só se tornavam sexualmente ávidas, quando isso chegava a acontecer, através de estímulos inapropriados. A lascívia feminina era, em essência, uma paixão dormente. Se instigada fora do contexto correto do casamento, ela podia sair do controle, transformando sua portadora num monstro “a-feminino”: era isso que acontecia com as mulheres decaídas. No entanto, normalmente esta paixão não motivava as mulheres como motivava os homens. Por isso a questão principal passou a ser: o que tornava algumas mulheres mais vulneráveis à sedução masculina do que outras?

A resposta, ao que parecia, estava principalmente na educação delas e no meio onde viviam. Eram estas as forças que davam forma ao senso moral de toda mulher — que ou acentuavam sua fraqueza feminina, tornando-a mais propensa a degenerar-se, ou conseguiam opor-se a essa fraqueza e reforçar a virtude da mulher. Antes de 1700, isto não significava muito mais do que assimilar a instrução religiosa e evitar más companhias. A devoção supostamente gerava modéstia; enquanto a ignorância religiosa, e os tipos errados de amizades, eram o impulso que fazia homens e mulheres rolares abaixo pela ladeira escorregadia do vício. No século XVIII, porém, os efeitos do meio passaram a ser abordados e descritos em termos muito mais abrangentes.

O antigo medo de que, no fundo, as paixões das mulheres eram tão fortes quanto as dos homens, agora foi traduzido em prescrições cada vez mais detalhadas para a repressão da sexualidade feminina. Como a própria Clarissa advertia sua amiga Anna Howe, as mulheres precisavam ter mais autodisciplina, senão terminariam tão mal quanto os homens:

Aprende, minha cara, imploro que aprendas, a subjugar suas paixões. Sejam quais forem os motivos, excesso é excesso. Essas paixões em nosso sexo, que não fazemos esforços para

subjugar, podem vir da mesma fonte que aquelas paixões infinitamente mais negras que tantas vezes já condenamos nos violentos e obstinados do outro sexo; e que neles podem ser acentuadas só pelo costume, e por sua educação mais livre. Que nós duas, minha cara, consideremos bem este pensamento; olhemos dentro de nós mesmas, e tenhamos.[\[430\]](#)

No entanto, mesmo na literatura prescritiva, este nunca foi um ideal explícito. Na realidade, além do mais, como os romancistas da época exploraram com uma sensibilidade considerável, a nova ênfase na assexualidade e inocência feminina criava uma profunda ambiguidade.[\[431\]](#) Se a modéstia era inata, como podia ser cultivada? A ingenuidade era uma qualidade admirável, a essência da modéstia? Ou era na verdade uma fraqueza perigosa, que podia deixar as moças sem defesa contra as artimanhas do mundo? Esta era a grande tensão em todos os romances do século XVIII sobre conquista, sedução, e a difícil situação sexual das mulheres — o campo minado que todas as suas heroínas eram obrigadas a atravessar.

Inversamente, que tipo de educação e meio tornariam uma mulher *mais* suscetível à imoralidade? Nos séculos XVI e XVII, a resposta sempre tinha sido genérica: as pessoas decaíam porque deixavam de controlar suas próprias inclinações corruptas. No século XVIII, esta ênfase na responsabilidade pessoal foi cada vez mais suplantada por um reconhecimento das forças sociais que afetavam diferentes grupos na sociedade. O romance *Moll Flanders* (1722), de Daniel Defoe, é um dos primeiros exemplos desta nova abordagem. Na maioria dos aspectos, a descrição da carreira sexual de Moll segue uma narrativa à moda antiga, universal, de pecado e redenção pessoal. É “o demônio” que a tenta cada vez mais para o caminho da maldade, e sua própria fraqueza que a faz ceder. Ao longo do livro, no entanto, como em outros momentos da escrita de Defoe na década de 1720, também há claros vislumbres de jeitos mais modernos de pensar a vulnerabilidade específica, estrutural, de mulheres pobres e de pouca instrução. Especialmente reveladora é a descrição de como Moll perde a virgindade, e começa a descer pela ladeira escorregadia da perdição. Como em qualquer pecado, suas próprias paixões são em parte culpadas. Ela tem “a vaidade comum do meu

sexo” e “minha cabeça cheia de orgulho”, que a tornam uma presa fácil. Mas as forças reais do mal são duas. A primeira é a astúcia sexual dos homens de classe alta. Como Pamela depois dela, como inúmeras outras criadas domésticas jovens e incautas, ela cai na armadilha de um solteirão perverso e experiente que sabe exatamente “como pegar uma mulher em sua rede feito uma perdiz”, enquanto da parte dela, “não sabendo nada da perversidade dos tempos, eu não tinha em mim pensamento algum sobre minha própria segurança ou minha virtude.”[432]

A segunda raiz do problema é a educação inadequada de Moll, que a deixou com “um tão ilimitado estoque de vaidade e orgulho, e só um estoque muito pequeno de virtude”. Como qualquer autor ortodoxo antes e depois dele, Defoe assumia sem questionamento que apenas uma criação e um meio totalmente religiosos podiam guiar homens e mulheres em segurança pela vida. Sem esta “assistência divina”, mesmo pessoas bem-intencionadas jamais poderiam “preservar as resoluções mais solenes da virtude”. Em vez disso, Moll, que começa como uma órfã honesta e trabalhadora, adquire uma deficiência de virtude por ser educada e habituada a um modo de vida acima de sua verdadeira condição na vida.[433] Dentro de umas poucas décadas, conforme o equilíbrio se deslocou solidamente rumo a explicações estruturais para a sedução e degradação feminina, isto se tornara um lugar-comum infinitamente elaborado — que parecia sintetizar as maneiras como a natureza e a criação conspiravam para deixar algumas mulheres muito mais vulneráveis (e alguns homens mais vorazes) que as outras.

A crescente convicção de que a criação era mais importante que a pecaminosidade inata se baseava em novas ideias sobre a maleabilidade da natureza humana. Em especial, a autoridade imensa, cada vez maior, das teorias de John Locke sobre o *self* e o costume, expostas em seu *Ensaio sobre o entendimento humano* (1689) e *Alguns pensamentos sobre educação* (1693), haviam, já nos meados do século XVIII, ajudado a derrubar a convenção cristã estabelecida de que os mortais nasciam intrinsecamente corrompidos pelo pecado original. Em vez disso, tornou-se convencional observar, como Locke fizera, “que de todos os homens que encontramos,

nove entre dez partes são o que são, boas ou más, úteis ou não, devido à educação deles”.[\[434\]](#) As diferenças de caráter não eram inatas mas, em boa medida, algo que se aprendia.

Este princípio passou a dominar a explicação dos costumes sexuais. Uma causa principal do adultério, notou um crítico em 1739, era obviamente “o modo equivocado, diria infeliz, de educar nossos jovens: especialmente nossas jovens mulheres” — “Peço-lhe, senhor, que reflita um pouco sobre como nossas jovens senhoritas de classe e categoria, e mesmo algumas filhas de comerciantes, são educadas”. Expô-las à frivolidade, ao luxo e ao constante convívio social com homens, como estava em voga na modernidade, era o caminho mais certo para o desastre. Na década de 1740, os personagens de Richardson devem todos ser compreendidos em termos similares. Como explicamos o libertinismo? Assim: O sr. B é tão desgovernado porque “sua pobre mãe querida o mimou primeiro. Ninguém podia falar com ele nem o contradizer, como ouvi contar, quando ele era criança, e por isso ele não foi acostumado a ser controlado, e não pode tolerar a mínima coisa que se interponha a sua violenta vontade”.

Por que algumas mulheres são corrompidas mais facilmente que as outras? Bem, Lovelace explica, Sally Martin e Polly Horton, as arquetípicas mulheres decaídas em *Clarissa*, eram “criaturas que, educadas de maneira elevada demais para sua fortuna, e para um gosto pelo prazer e pelas diversões públicas, tinham sido uma presa fácil para suas artes de sedução”. Não eram elas pessoalmente, porém seus pais “que eram em grande parte responsáveis pelos malogros delas, acostumando-as às tolices e luxos em voga numa época dedicada a essas diversões e prazeres que são tão propensos a colocar pessoas de fortuna apenas mediana acima de todas as ocupações úteis da vida; e a fazer das jovens uma presa fácil para devassos e libertinos”.[\[435\]](#)

Este se tornaria um grande tema em todas as análises da sedução e da prostituição. A educação ou aspiração acima de sua condição era a fraqueza fatal que tornava algumas mulheres mais suscetíveis ao perigo sexual. Às vezes, é verdade, isto era concebido simplesmente como uma tendência feminina intrínseca. “Foi a vaidade, a vaidade infantil do vestuário que vos

ludibriou de tal modo?”, um clérigo de Hackney repreendeu as mulheres decaídas de sua paróquia em 1791,

Cedestes às propostas de alguém superior a vós mesmas para satisfazer o orgulho de estardes melhor vestidas, providas de dinheiro, e vivendo a vosso bel prazer? E esperastes que a mesma profusão que então vos proveu continuaria a sustentar-vos do modo como vosso leviano coração desejaria? Vossa própria experiência mostrou-vos vosso erro [...]. Erradicaí, portanto, de vosso coração o próprio desejo de vestir-se ou aspirar além do estado em que a providência de Deus vos colocou. Sempre que fordes seduzidas por aqueles que estão acima de vós, sejam eles vossos mestres, os filhos ou amigos de vossos mestres, ou quem quer que seja, seguir-se-á a ruína se não tiverdes a resolução de resistir aos subornos com os quais vossa virtude é atacada. [\[436\]](#)

Desta perspectiva, com sua ênfase cristã ortodoxa na disciplina pessoal diante da tentação, as mulheres levianas eram no mínimo parcialmente culpadas por sua própria ruína. O mais comum, no entanto, era que a culpa pela carência de princípios fosse atribuída a pais e mães que davam a suas filhas uma educação refinada demais. Que isto criava exatamente o tipo de vítimas frívolas e amantes do prazer mais sujeitas ao perigo sexual era o argumento padrão da maioria das narrativas fictícias — mesmo o ultracondensado *Innocence Betrayed* comentava *en passant* que o pai da pobre e inocente Sarah Martin tinha “educado sua filha num estilo um tanto acima de sua situação”. O ideal correto, portanto, era que as meninas pobres sujeitas a sedução fossem “instruídas, não com uma aprendizagem ornamental, acima de sua condição, mas nos ofícios banais do serviço doméstico”.[\[437\]](#)

A ideia de que as mulheres eram condicionadas para o vício, e não pessoalmente culpadas, foi estendida ainda mais além por pensadores mais sistemáticos. As leituras históricas de Henry Fielding convenceram-no de que mesmo as mulheres mais depravadas do passado “contraíram sua iniquidade mais da corrupção geral que então prevalecia do que de qualquer disparidade extraordinária em sua própria natureza; e que uma Livila, uma Messalina, uma Agripina ou uma Popeia, talvez tivessem dado, em tempos melhores, matronas castas e virtuosas”. Era claro, concluía ele, “Que se mulheres fracas

perdem o rumo,/ *A Época* é mais culpada do que elas”.[\[438\]](#)

Esta linha de pensamento se tornou especialmente popular entre as feministas, que a elaboraram numa crítica penetrante da doutrinação feminina. Mais mulheres eram levadas à incastidade, escreveu Catherine Macaulay em 1790, “pela ignorância, os preconceitos, e o falso engenho daqueles por quem elas são educadas, do que por qualquer outra causa fundada seja na natureza ou no acaso”. Era perverso educar as mulheres para serem inocentes e não mundanas. No melhor dos casos, isto as deixava indefesas e lânguidas; no pior, isto as deturpava, transformando-as em coquetes imbecis e antinaturais. Fosse como fosse, tal fraqueza cultivada, na verdade, aumentava os riscos de sedução, incastidade e prostituição. A verdadeira solução para estes males não era impor restrições cada vez maiores às mulheres, mas parar de tratá-las como objetos sexuais descerebrados. Apenas quando homens e mulheres fossem igualmente livres para desenvolver sua razão natural é que a castidade iria florescer, em ambos os sexos. Este era um dos temas principais da *Vindication of the Rights of Woman* [Vindicação dos direitos da mulher] (1792), de Mary Wollstonecraft, como de muitos ataques anteriores e posteriores à artificialidade e iniquidade dos papéis sexuais modernos.[\[439\]](#)

Na segunda metade do século XVIII, portanto, as explicações para a suscetibilidade sexual feminina variavam amplamente — mas o que elas tinham em comum era uma propensão a culpar tendências sociais indesejáveis, e não a lascívia feminina inata. No entanto, o efeito prático deste novo modo de pensar era altamente ambíguo.

Num certo nível, ele contribuía com a visão crescente de que mesmo as mulheres decaídas conservavam alguma inocência, que não era inevitável que elas continuassem se arruinando, e que elas podiam reintegrar-se à sociedade. Esta ideia tinha raízes óbvias na doutrina cristã ortodoxa do pecado e da redenção pessoal. Ela também expandia o famoso argumento de santo Agostinho de que a castidade “não é um tesouro que pode ser roubado sem o consentimento da mente”. Como certo escritor público expressou em 1757, “a incontinência nem sempre é prova de incastidade. Muitas belas infelizes,

vencidas por propostas lenientes, confiaram em falsas promessas e dedicaram sua pessoa a uma afeição indiscreta, e, no entanto, mantiveram sua castidade, e não foram poluídas em sua mente”. “Nunca fui desvirtuosa por uma depravação da natureza tanto quanto por uma espécie de infâmia habitual”, concordou uma prostituta presa em 1773. Ela conservava as sementes de uma educação virtuosa; ainda não fora despojada “de toda tenra sensação, de toda delicadeza de pensamento, de toda qualidade desejável que é necessária para tornar nosso sexo agradável. E embora tenha consentido que elas adormecessem, ou permitido que se misturassem às paixões mais brutas, não as descartei totalmente”.[\[440\]](#)

Esta noção de que, assim como a desvirtude sexual era aprendida, ela também podia ser desaprendida, era cada vez mais popular entre os filantropos do fim do século XVIII e de todo o XIX (como veremos no próximo capítulo). Ela também tinha apelo para feministas e outras pessoas que notavam que a ruína moral e mundana das mulheres seduzidas era, em essência, uma questão de costume. As mulheres não eram levadas à prostituição porque um escorregão degradava irreversivelmente sua moral, mas porque o mundo (e outras mulheres em particular) as ostracizavam de forma tão cruel. Ninguém rechaçava os homens libertinos, exclamou Mary Robinson, que, ela própria, tivera muitos amantes—, no entanto, como era injusto o destino da maioria das mulheres decaídas: “O COSTUME, este maleável e conveniente amigo do homem, declara infame a mulher. [...]. Ela não tem saída. Apela para a parte sensível e reflexiva do sexo masculino; eles se compadecem, mas não buscam ressarcir-las; ela foge para seu próprio sexo, elas não só a condenam, como também a evitam”. Era uma “observação banal e leviana”, concordava Catherine Macaulay, dizer que

a primeira infração à castidade na mulher tem um poder radical de depravar o caráter. Mas criaturas assim tão frágeis não saem das mãos da Natureza. A mente humana é construída de material nobre demais para que seja corrompida facilmente; e com todas as suas desvantagens de situação e educação, as mulheres raramente tornam-se abandonadas de todo enquanto não sejam lançadas num estado de desespero pelo rancor venenoso de seu próprio sexo.

Por mais natural que fosse as mulheres virtuosas sentirem “ódio, desprezo e terror” pelas prostitutas, concordava Mary Hays, isto era errado. Mesmo as piores delas eram vítimas, em última instância, de “homens dissolutos” e “circunstâncias infelizes”. Por isso toda mulher devia, em vez disso, “olhar para dentro de si mesma e dizer — Se tenho mais pureza de coração e conduta do que estas irmãs desventuradas, não tenho mais motivo de gratidão que de triunfo?”.[\[441\]](#)

No entanto, por outro lado, mesmo os reformistas mais simpatizantes com as prostitutas tendiam a admitir que a promiscuidade prolongada fazia da mulher “uma desonra para seu sexo e para a natureza humana”. E a noção mais comum continuava sendo a de que um único escorregão poluía irreparavelmente uma mulher e destruía sua virtude. William Paley, um dos moralistas mais influentes do fim do século XVIII, defendia a visão típica de que mesmo uma mulher que fora seduzida de maneira ardilosa era ainda assim uma prostituta: “Como uma mulher reúne sua virtude até este ponto, a perda de sua castidade é geralmente *a destruição de seu princípio moral*; e esta consequência deve ser apreendida, seja ou não descoberto o coito criminoso”. Mesmo Bentham achava ilógico falar na sedução de uma “concubina” ou “meretriz comum”. Tais mulheres não tinham virtude a perder: mesmo estuprar uma delas não seria necessariamente um crime.[\[442\]](#) Em suma, ao lado da elevação da inocência feminina, e de uma nova solidariedade à prostituta como vítima, o século XVIII também presenciou uma persistência, e em alguns aspectos um aumento, do desprezo pelas mulheres imodestas.

É fácil ver por que isto se deu. O enfraquecimento da punição judicial, aliado a um crescimento da liberdade dos homens, impunha exigências cada vez mais pesadas sobre as mulheres respeitáveis. Sua autodisciplina agora era a chave de toda a decência sexual. Que uma mulher fracassasse neste dever, quando sua cultura inteira dependia dele, era, portanto, imperdoável. Este era um ponto em que mesmo os libertinos e os religiosos concordavam. Como zombava Lovelace, “porque nós *homens* não podemos resistir à tentação, isso

é motivo para que as *mulheres* não devam resistir, quando toda a sua educação é cautela e advertência contra nossas tentativas?”. Não era motivo. No melhor dos casos, a incastidade de uma mulher demonstrava uma fraqueza fatal; no pior, levantava suspeitas de cumplicidade na lascívia. Fosse como fosse, a queda de uma mulher a transformava numa inimiga sexual e social. Mulheres decaídas roubavam os homens alheios; degeneravam-se em harpias repulsivas, sem feminilidade; e ameaçavam corromper outras mulheres para que aderissem ao mesmo modo de vida. Por todos estes motivos, elas tinham que ser evitadas — principalmente por seu próprio sexo. [\[443\]](#)

Esta atitude foi ainda mais acentuada pela nova associação entre educação e castidade. O fato de que as classes trabalhadoras corriam um risco especialmente grande de sedução gerava alguma compaixão e compreensão para com elas. (Mulheres “de vida baixa”, observava Paley, estavam “muito expostas a este tipo de propostas escusas”.) No entanto, para muitos observadores, a suscetibilidade delas despertava mais desprezo do que solidariedade, pois parecia confirmar a ideia básica de que mulheres mais pobres eram menos refinadas e, portanto, mais propensas a ser, ou se tornar, imorais. Mulheres abaixo da “camada média”, escreveu Mandeville em 1724, não eram tão bem instruídas na modéstia, e se possuísem sequer o mínimo “grau de beleza [...] para provocar rapazes [...] sua castidade nunca pode conservar-se por muito tempo, e deve render-se inevitavelmente”. Todas as mulheres eram até algum ponto “guardadas e defendidas” contra a luxúria, concordou Defoe quando leu este trecho, mas esta “modéstia inata, [...] entre pessoas de boa condição, é sempre aperfeiçoada pela educação”. [\[444\]](#)

Em 1740, esta fusão entre a condescendência social e a duplicidade de parâmetros sexuais era um elemento central do enredo de *Pamela*, em que a heroína é oprimida não só pelas convenções da subordinação feminina, mas por sua imensa inferioridade social. A dificuldade de defender a castidade sem infringir o decoro social é um dos temas principais do livro. Todas as pessoas de condição superior a ela assumem que, dadas estas duas deficiências, ela só pode sucumbir ao inevitável. No entanto, se isso

acontecer, eles vão condená-la duplamente — por sua fraqueza e sua imodéstia. Ela não passava de “sujeira pintada”, caçoa a irmã do sr. B, pensando que Pamela cedeu. “Eu de fato tinha pena de ti quando achava que eras inocente”, porém agora ela a despreza: “Oh, *Pamela, Pamela*, lamento que assim imites teus superiores, com estes ares presunçosos; vejo que és um tanto mimada! Da garota modesta e inocente que eras, e humilde também, agora não serves para nada no mundo, senão para aquilo que receio que sirvas”. Premissas semelhantes alimentavam as várias reações hostis de leitores “anti-Pamela”, como Henry Fielding, que objetava que a história era essencialmente inverossímil, até mesmo subversiva. Da perspectiva deles, parecia que, em qualquer situação deste tipo, ou a mulher de classe mais baixa cederia com certeza, ou ela própria era secretamente cúmplice — fosse como fosse, ela estava predestinada a uma carência de virtude e castidade. Como certo crítico de origem nobre comentou com desprezo, Pamela não passava de “uma garotinha assanhada e impertinente, que qualquer homem de bom senso ou expedição poderia ter tido em seus próprios termos, em uma semana ou uma quinzena”.[\[445\]](#)

Há muito tempo existe a noção de que as décadas logo antes e depois do ano de 1800 foram o período em que as classes média e trabalhadora da Inglaterra se tornaram visíveis pela primeira vez como grupos coerentes e conscientes de si mesmos, e em que a classe se tornou o critério predominante de divisão da sociedade. Também foi mostrado, mais recentemente, que as ideologias de gênero foram centrais para a formação da identidade de classe.[\[446\]](#) O que vemos em debates sobre moral e estrutura social é o inverso disso: como a crescente importância das ideias sobre classe influenciou as ideias de masculinidade e feminilidade.

Na época vitoriana, hipóteses elaboradíssimas sobre esta relação eram apresentadas corriqueiramente. Por motivos tanto fisiológicos quanto culturais, observou a médica e feminista cristã Elizabeth Blackwell na década de 1880, as classes trabalhadoras eram sexualmente irrefreadas da mesma maneira que povos primitivos e animais: “No estado selvagem, existente em regiões agrestes do país, e nos cortiços de todas as grandes cidades, tanto

homens quanto mulheres são extremamente incastos”. Para inúmeros observadores instruídos, a imodéstia e a lascívia das mulheres plebeias era um axioma.[\[447\]](#)

A origem destas atitudes já pode ser vislumbrada um século antes. “A classe mais baixa de mulheres”, afirmou com desprezo certo escritor culto em 1772, não tinha inibição sexual alguma. Elas eram atraídas por homens negros, “por motivos demasiado brutais para serem mencionados; elas copulariam com cavalos e asnos, caso a lei lhes permitisse”. Esta era uma visão extrema, mas da perspectiva de muitos comentadores do fim do século XVIII, parecia óbvio que, de um modo geral, as mulheres trabalhadoras eram menos instruídas, e por isso menos civilizadas, menos femininas e menos virtuosas. Este não era um fracasso pessoal delas, mas um problema social sistemático. “Londres é um tal antro do vício que as pessoas de classe mais baixa são muitíssimo corrompidas”, observou um clérigo em 1786. Por conseguinte, “há poucas criadas domésticas em Londres, ou mesmo no campo, que não sejam prostitutas; esta é talvez uma suposição pouco caridosa, entretanto é verdade”. A incastidade nada significava para as mulheres comuns, concordou um advogado: “Na ordem mais baixa de pessoas, a força de transações desta natureza se perde, através da carência de sentimentos mais nobres.” A castidade feminina era manifestamente produto de “costume, hábito e educação”, e não algo “natural e inerente”, observava outro crítico, e por isso “há menos mulheres incastas, mesmo em proporção ao seu número, entre as de bom nível e condição, do que há mulheres castas entre aquelas de uma ordem inferior, embora as vidas das primeiras geralmente sejam indolentes e luxuosas”. Samuel Johnson, de modo semelhante, aceitava sem questionamento que “quanto mais as pessoas são ensinadas, mais modestas elas são”, e que, portanto, “até onde observei, quanto maior o nível, quanto mais ricas são as mulheres, mais elas são instruídas e virtuosas.”[\[448\]](#)

Esta não era de modo algum uma visão incontestada. Boswell, por exemplo, discordava. “A noção do mundo, senhor”, replicava ele, “é que a moral de mulheres de categoria é pior do que a daquelas em posições mais baixas”. De

fato, é óbvio que o fim do século XVIII também presenciou uma crescente crítica pública à suposta imoralidade de homens e mulheres de classe alta. No entanto, isto era parte da mesma tendência intelectual. A questão principal é simplesmente que, no fim do século XVIII, se tornara convencional pensar a moralidade em termos de classe, e assumir sem questionamento que diferentes grupos sociais tinham diferentes costumes sexuais.[\[449\]](#)

O resultado destes diversos jeitos de pensar a natureza e a criação foi, em última instância, uma profunda duplicidade de consciência, que atingiria seu apogeu sob a era vitoriana, e persistiria até o século XX. Num certo nível se estabelecera um poderoso princípio da inocência feminina e sua condição de vítima, que para muitos observadores se estendia mesmo às prostitutas. No entanto, ao mesmo tempo, a sexualidade de mulheres de pouca instrução era muitas vezes vista com desconfiança e, mesmo no pensamento filantrópico, as mulheres incastas também eram rotineiramente abominadas como repulsivas e depravadas. Assim era possível deplorar a voracidade masculina, porém ostracizar as mulheres decaídas, e tratar as trabalhadoras como imperfeitamente femininas. O equilíbrio entre compaixão e repulsa obviamente diferia de um observador para outro; mas poucos comentadores escapavam deste tipo de pensamento ambíguo, de um modo geral. Foi o desenvolvimento iluminista de novas associações entre moral, educação e classe que permitiram que ele prosperasse.

CASAMENTO E DINHEIRO

O TERCEIRO GRANDE TEMA SUBJACENTE A TODAS AS DISCUSSÕES sobre sedução do século XVIII era uma apreensão sobre o estado do casamento moderno. O problema parecia ser que, nesse período, as pessoas se casavam só por dinheiro, ou então nem chegavam a se casar. Os homens detentores de posses desdenhavam os laços matrimoniais porque se tornara muito fácil “saciar-se numa relação ilícita”. Pior ainda, eles abusavam dos rituais de conquista para seduzir mulheres: dormindo com elas sob promessa de casamento, mas depois abandonando-as. Quando homens e mulheres de fato se casavam, pelos motivos errados, mercenários, isso gerava casais pouco compatíveis, uniões infelizes e adultério.[\[450\]](#)

Estes temas básicos tinham sido explorados a fundo pela primeira vez na ficção, poesia e dramaturgia do século XVII. A fábula utópica de Francis Bacon, *New Atlantis* [Nova Atlântida] (1627), lamenta o declínio do matrimônio:

quando os homens têm à mão uma solução mais agradável para sua vontade corrupta, o casamento é quase rechaçado. E, portanto, veem-se infinitos homens que não se casam, mas sim preferem escolher uma vida de solteiro libertina e impura, a submeter-se ao jugo do matrimônio [...]. E quando de fato se casam, que é o casamento para eles senão uma mera barganha; onde se busca aliança, ou dote, ou reputação [...] e não a fiel união nupcial de homem e mulher que originalmente foi instituída.

Ou, como Samuel Butler expressou umas poucas décadas depois,

Pois o matrimônio não passa de uma barganha feita
Para servir ao interesse e ao comércio;
Não por amor ou bondade, mas por desígnios
De angariar terras, rendas e tributos.

Peças trágicas muitas vezes exploravam as consequências infelizes de jovens

obrigados a se casar sem amor. Na comédia, de modo semelhante, o contraste entre o amor espontâneo e o matrimônio forçado era um tema popular.[\[451\]](#) Como apontaram diversos estudiosos, no entanto, esta sempre foi apenas uma crítica limitada. Ela simultaneamente celebrava o ideal de um casamento feliz e afetuoso, e sua força era restrita pela evidente artificialidade dos enredos e ambientações teatrais.

Foi só após a Revolução Gloriosa de 1688, como parte do pânico mais geral a respeito do estado da nação, que a aparente degeneração do casamento passou a ser assunto de discussão pública séria. A maioria dos primeiros comentadores supunha que este era um fenômeno recente, mas sua predominância logo se tornou um tema corriqueiro entre analistas sociais. Tanto o *Tatler* quanto o *Guardian* e o *Spectator* a denunciavam. Em 1727, Daniel Defoe cunhou a expressão “prostituição legal”, que se tornou uma síntese popular e duradoura dos males dos casamentos arranjados e sem amor.[\[452\]](#)

Este também era um tema favorito de muitas das primeiras feministas. A maioria dos homens tomava esposas apenas por dinheiro, reclamou Mary Astell, que foi solteira a vida toda; feito escravas, as mulheres eram “vendidas [...] para mãos mercenárias” e tiranizadas por seus maridos. Uma das leitoras de Astell, Sarah Cooper, que como filha rica e órfã de um comerciante vira-se forçada a casar-se com um baronete ambicioso, registrou amargamente em seu diário que tinha “vivido como escrava todos os meus dias”. Quando seu marido finalmente morreu em 1706, ela lembrou a si mesma de, dali em diante, “viver tua vida em liberdade, e não te lançares à escravidão”. Tão grandes eram a lascívia e a avareza calculista do homem moderno, protestou Sarah Fyge (que logo também seria obrigada a contrair uma união sem amor), que mesmo se a “poligamia fosse permitida”,

Ainda assim, suas esposas todas seriam decerto abominadas,
E alguma *Liais* [i.e. prostituta] comum seria adorada.
Mortalmente odeiam eles o nome “esposa”,
Porém estão dispostos a tomar uma como digna ventura,

Para que assim possam ter um filho legítimo,
Que seja seu herdeiro, se possuem propriedade,
Ou então que carregue seu nome: então, para esses fins,
Eles tomam uma esposa, e satisfazem seus amigos,
Que estão desejosos de que assim seja,
E para esse fim, talvez, lhes concedem propriedades;
Que, quando possuídas, são gastas de outro modo;
O rebento espúrio trai o legítimo,
E junto com sua mãe vigarista é mantido;
A esposa e filhos, renegados ao desdém,
Arruinados e pobres, voltam a seus amigos,
Sem nada ter conseguido além de que se lamentar.[\[453\]](#)

No meio do século XVIII já virara um assunto padrão, tanto na ficção quanto na escrita séria, que os casamentos por dinheiro eram um problema onipresente entre as classes detentoras de posse, a causa primária de imensa infelicidade, sedução, prostituição, adultério e imoralidade. Todos os artistas e escritores de destaque do período partiam desta premissa. A perversidade do mercado matrimonial era um dos alvos principais de Richardson. Em *Clarissa*, mesmo a culpa pelo mau-caratismo de Lovelace é atribuída a essa prática. Foi só quando a mulher com quem ele queria se casar o rejeitou por “um *coronet*” (i.e. um aristocrata) que ele se tornou um homem mau, jurando vingar-se “sobre tantas deste sexo de quantas eu venha a me apoderar”.[\[454\]](#) A série *Marriage à la Mode* [Casamento à la mode] (1745), de William Hogarth, ilustrava de forma brilhante o mesmo assunto. Na primeira cena conhecemos o protagonista — o apatetado conde perdulário, desesperado por dinheiro; seu filho degenerado, já com sífilis pelo excesso de promiscuidade; o rico conselheiro municipal provinciano de classe média, trocando sua filha por *status* contra a vontade dela; e a própria garota, forçada por este casamento antinatural a cometer um vergonhoso adultério. No final, o amante foi executado por assassinar o marido, a esposa consternada tomou veneno, e seu pai avarento, com coração de pedra, arranca as joias do corpo da filha moribunda. A única parte inocente, seu bebê recém-nascido, já está aleijado e doente de sífilis herdada — simbolizando não só a insalubridade fatal de seus

pais, mas a perigosa corrupção moral e física de toda a classe dominante (ver ilustrações 61 e 62).

Por que o casamento mercenário se tornou uma fixação tão grande? O motivo mais básico era a noção cada vez mais acentuada de que o matrimônio não era uma instituição atemporal, conferida por Deus, mas só uma frágil invenção humana. Até a Reforma, este tinha sido um sacramento divino. No fim do século XVIII, no entanto, já se tornara uma ideia firmemente estabelecida de que as leis do casamento eram meros costumes cambiáveis: por conseguinte, as tendências matrimoniais passaram a ser sujeitas a um escrutínio apreensivo, em busca de indícios de enfermidade social. Como expressou Samuel Johnson, o grande conservador moderno, os laços matrimoniais eram um construto totalmente artificial, porém socialmente indispensável, que precisava de toda a ajuda que pudesse obter de leis e convenções: “É tão longe de ser natural que um homem e uma mulher vivam em estado de matrimônio, que constatamos que todos os motivos que eles têm para permanecer nessa relação, e as restrições que a sociedade civilizada impõe para impedir a separação, não chegam a ser suficientes para mantê-los juntos”.[\[455\]](#)

Também havia diversos motivos mais específicos para esta obsessão crescente. Um deles era que o avanço da liberdade masculina levava a um verdadeiro crescimento da fornicação e sedução sob promessa de casamento. Como afirmou Joseph Priestley em 1778, “o número de mulheres desvirtuadas por aqueles que na ocasião de fato pretendem casar-se com elas é pequeno em comparação com as que são seduzidas por pessoas que não possuíam tal intenção”. Podemos medir isto, de modo impreciso, porém inequívoco, nos números de filhos concebidos fora do casamento. Durante o século XVII este número tinha sido extremamente baixo: até 1650, apenas cerca de 1% de todas as crianças nascidas eram ilegítimas. Depois disso, o índice aumentou constantemente, até atingir níveis inéditos. Em 1800, cerca de um quarto da totalidade das mulheres que davam à luz pela primeira vez não eram casadas. Quantas delas foram vítimas de sedução calculada, e não de um namoro genuíno que deu errado, isso jamais saberemos (e de qualquer

modo, esta distinção obviamente não é clara). No entanto, com certeza muitas destas mulheres haviam feito sexo na expectativa de casamento. Esta era evidentemente uma tendência geral: em 1800, quase 40% das mulheres que de fato se casavam também já estavam grávidas.[\[456\]](#)

Na Londres do século XVIII, a proporção de nascimentos ilegítimos (e daí, podemos assumir, a incidência de sedução) atingira um número muito mais alto do que no resto do país. As poucas estatísticas que temos sugerem que os solteirões de classe média e alta eram o grupo mais representativo entre aqueles que engravidavam e depois abandonavam mulheres plebeias solteiras. Suas histórias ecoam no relato de Moll Flanders, de como o filho de sua patroa a enganou para que fizesse sexo com ele, agindo “como se não existisse outro tipo de amor além daquele que tendia ao matrimônio”, e garantindo-lhe “que estava decidido a desposar-me assim que herdasse sua propriedade; que nesse ínterim, se eu satisfizesse seu pedido, ele me manteria de forma muito honrada; e me fez mil declarações de sua sinceridade e seu afeto por mim; e de que jamais me abandonaria”. Só depois ela percebe “que ele nunca dissera uma palavra sobre tomar-me como esposa depois que me conquistara como amante”.[\[457\]](#)

Os libertinos na alta sociedade usavam a mesma abordagem. Foi, por exemplo, a tática de Charles Calvert, o lorde Baltimore, ao perseguir a bela jovem viúva Mary Pendarves no fim da década de 1720. Por vários anos ele a cortejou, enquanto secretamente dormia com outras mulheres. Por fim ele deu o bote, declarando abertamente seu amor e fingindo que o sexo era um prelúdio necessário para um casamento feliz. “Nossa conversa”, Mary relembrou depois,

começou com um colóquio comum sobre notícias. Algum casamento foi mencionado, e ambos observamos como era pouco provável a felicidade na maioria das uniões em voga, onde se consultava o interesse e não a inclinação. Por fim ele disse que estava decidido a jamais se casar, a não ser que estivesse bem seguro do afeto da pessoa que desposasse. Minha resposta foi “podes ter uma prova mais forte (caso a pessoa disponha de si própria) do que o fato de ela ter consentido casar-se contigo?”. Ele respondeu que isso não era suficiente.

A implicação era óbvia. (Quando ela se recusou, ele foi embora, deixando-a de coração partido.) Tão famosas eram estas armadilhas no meio do século que lady Bradshaigh achava indesculpável que qualquer garota sensata fosse “tentada por uma isca tão velha como uma promessa de casamento”.[\[458\]](#)

Outro motivo para a crescente apreensão a respeito das uniões mercenárias era o crescimento do mercado matrimonial. O casamento sempre fora uma questão de cálculo e interesse prático. Quanto maior a propriedade de uma família, mais premente era sua preocupação com a preservação das posses, e mais provável que as uniões adequadas fossem cautelosamente arranjadas pelos pais e parentes, e não pelos próprios filhos. Em todos os níveis da sociedade detentora de posses, as negociações financeiras (dotes, propriedades conjugais e herança) eram uma parte normal do processo de casamento.[\[459\]](#) O tema já estava sendo satirizado nos palcos elisabetanos. Mas estas considerações materiais se tornaram ainda mais salientes no fim do século xvii e começo do xviii.

Em primeiro lugar, o período presenciou uma verdadeira carência demográfica de homens qualificados de elite, e um forte aumento no número de filhos de classe alta casando-se com filhas de burgueses ricos. Além disso, os arranjos matrimoniais aconteciam cada vez mais em foros maiores e mais públicos. Em todo o país, o crescimento de cidades provincianas e estâncias de férias durante este período estava intimamente relacionado, como certo observador afirmou em 1732, ao fato de elas fornecerem oportunidades para que as moças “se mostrassem e fizessem seu comércio”. A competição por parceiros endinheirados tornou-se assim muito mais visível. O efeito foi ainda mais ampliado pelo crescimento dos jornais e outros meios de comunicação, que não só noticiavam avidamente a indústria do casamento, mas também participavam eles próprios do processo. Em 1740, a localização e a disponibilidade das herdeiras ricas era tão bem divulgada que certo “caçador de fortunas” pioneiro conseguiu encher 32 páginas abarrotadas com todos os detalhes relevantes (nomes, endereços, ações da bolsa de valores, e fortuna estimada) da mais recente safra de mulheres de bom dote (ver ilustração 7). Por fim, em parte certamente como resposta a estas tendências

sociais, as classes mais altas exerceram um estreitamento coletivo do controle sobre o casamento, de maneiras que enfatizavam seu propósito econômico. Uma série de estatutos e mudanças legais enfraqueceu os direitos de propriedade de esposas e filhos; enquanto o Ato Matrimonial de 1753 restringiu muito a liberdade dos jovens de se casar sem a supervisão e o consentimento adequados de suas famílias. Os casamentos secretos (ou “clandestinos”), que tinham se tornado enormemente populares nas última décadas desde 1660, foram proibidos por lei; todos os casamentos tinham que acontecer na paróquia do casal e ser anunciados em público com antecedência; e nenhum homem ou mulher menor de 21 anos podia se casar caso um pai ou mãe objetasse. Qualquer clérigo que ignorasse a nova lei seria tratado como um criminoso, e sentenciado a catorze anos de deportação para a América (um ou dois fizeram isso, e foram deportados).[\[460\]](#)

A consciência contemporânea destas tendências alimentou uma inquietude mais geral a respeito da crescente comercialização da sociedade. Ela foi acentuada ainda mais pela ascensão do ideal oposto: de que o casamento devia acima de tudo ser um contrato livre entre indivíduos, baseado no afeto pessoal. O crescente apelo desta ideologia foi o terceiro motivo para o endurecimento da crítica aos casamentos mercenários. O princípio da atração mútua tinha profundas raízes na cultura medieval e renascentista, e nunca foi tão diametralmente oposto às considerações do interesse prático quanto a retórica contemporânea às vezes sugeria. Mesmo assim, a autoridade deste princípio foi reforçada nesta época justamente pelas mesmas correntes intelectuais que promoviam o princípio da liberdade sexual: a elevação da consciência privada, os ideais de liberdade pessoal e a busca da felicidade, e a noção de que, em todas as esferas da vida, os instintos naturais deviam prevalecer sobre os costumes artificiais e as considerações práticas. Ela adquiriu mais impulso com a crescente visibilidade das perspectivas femininas sobre conquista e fidelidade, pois os críticos dos casamentos arranjados denunciavam especialmente sua injustiça para com as mulheres.

Hoje em dia, assumimos como algo óbvio que a atração romântica e a escolha individual devem ser a base do casamento: este é um dos traços

distintivos da sociedade ocidental. Mas o prevalecimento deste princípio é um fenômeno comparativamente recente. No século XVIII e começo do XIX, sua força política e legal entre as classes detentoras de posses ainda era muito limitada. O Ato Matrimonial de 1753 contradizia diretamente este princípio — tentando impossibilitar que os jovens apaixonados se casassem contra a vontade dos mais velhos, ele situava a felicidade individual firmemente abaixo dos interesses materiais da família patriarcal. Como mostrou o historiador David Lemmings em seu belo trabalho, mesmo aqueles parlamentares que apelavam para a ideologia do amor e do afeto na hora de opor-se à legislação estavam apenas adotando cinicamente esta retórica. Na verdade, eles eram “caçadores de fortunas, que só queriam manter aberto o mercado matrimonial para espíritos semelhantes”: todo mundo, pensavam eles, devia ter a chance de laçar uma herdeira rica. No entanto, a atitude certamente estava ganhando projeção cultural. Seu apelo ajuda a explicar o enorme surto de casamentos clandestinos que ocorreu no fim do século XVII e começo do XVIII. Seus princípios tornaram-se onipresentes não só na literatura prescritiva, mas também nas mentes de homens e mulheres elegantes. Muitas mulheres de classe alta, especialmente, pareciam tê-los internalizado, enquanto ainda lidavam com propostas de uniões arranjadas para o lucro. Tudo isto explica por que, já na década de 1750, a distinção entre o casamento por amor e por dinheiro havia se tornado tão amplamente debatida.[\[461\]](#)

O casamento mercenário era, portanto, um tópico fascinante porque ilustrava as tensões entre paixão e providência, interesses masculinos e femininos, conquista genuína e sedução cínica. Além do mais, para a maioria dos observadores, seu significado ia muito além dos motivos do próprio casal. A perversão do casamento também levantava questões mais profundas e mais preocupantes sobre ordem e deferência social.

Já em 1701, o escritor e diplomata sir William Temple havia lamentado que os casamentos mercenários “contraídos sem afeto, escolha ou inclinação” estavam levando à degeneração física e moral da aristocracia e da baixa nobreza. No meio do século XVIII, era um lugar-comum da observação social

afirmar que as camadas mais altas casavam-se menos que as outras classes, e com menos sucesso, e que com isso sua linhagem estava se deteriorando. Para muitos radicais e feministas, este fenômeno simbolizava a corrupção essencial da elite governante. A aristocracia havia sido irremediavelmente tomada por casamentos consanguíneos, reclamou certo opositor do Ato Matrimonial de 1753, e ao dificultar os matrimônios entre classes (como um maior controle dos pais certamente dificultaria), a nova lei apenas agravaria o problema: “Quereis confinar as pessoas de grandeza a casar-se apenas entre si e impedi-las de receber um pouco do sangue saudável de que elas tanto carecem? Quereis casar a doença com o distúrbio?”. “Os da laia mais reles e pobre”, observou um demógrafo por volta da mesma época, eram geralmente mais férteis, e “seus filhos geralmente são os mais vigorosos, saudáveis, robustos, longevos, sujeitos a menos doenças hereditárias, e aptos a suportar as maiores fadigas”. No entanto, obviamente não se podia confiar na moral deles também. Em última instância, como reclamou um correspondente de jornal em 1752, o problema afetava ambas as pontas da escala social: “Nas baixas esferas, as pessoas muitas vezes casam-se entre si sem nenhuma outra visão ou consideração além da satisfação sexual de um apetite presente: a cópula da gentalha não é melhor que a fornicção legal ou eclesiástica [...] Nas altas esferas, o casamento é um mero negócio, uma barganha e venda, onde ambas as partes buscam ludibriar a outra”.[\[462\]](#) Em toda a sociedade, temia-se, a luxúria e a avareza estavam destruindo o tecido matrimonial e social.

A última questão crucial era o equilíbrio de autoridade entre pais e mães (principalmente pais) e seus filhos (principalmente filhas). Evidentemente, os jovens casais muitas vezes eram persuadidos por seus pais a se casar por dinheiro. Isto criava um dilema moral e social. Tão arraigado era o princípio da sabedoria e supremacia paterna, tão óbvia era sua importância para a estabilidade das famílias e, por extensão, para a ordem da sociedade, que era difícil argumentar que qualquer filho em especial, muito menos todos os filhos, tinha o direito de desafiar os desejos manifestos de um pai. Ainda assim, quais eram de fato os limites cabíveis do controle dos pais? E se os

pais fossem tão equivocados a ponto de insistir numa união infeliz, mercenária?

Estas questões eram ainda mais prementes a partir do fim do século xvii porque tinham implicações políticas óbvias. Afinal, a monarquia era um sistema de governo baseado em princípios patriarcais: porém nas décadas de 1640 e 1650 ela fora atacada e destruída, e após 1688 foi cada vez mais modificada por novas ideias contratuais. Como resultado, frequentemente traçavam-se analogias entre a autoridade da realeza e a de pais e maridos. Este era parte do pano de fundo intelectual de todos os debates sobre casamento. De diversos modos, portanto, o crescimento aparente da tirania e da avareza dos pais podia ser visto como uma característica essencial da condição moderna e, em última instância, a causa de outros males sociais graves: má educação dos filhos, sedução, adultério e infelicidade conjugal. Este era um dos temas centrais de *Clarissa*, e teve uma vasta repercussão. “Tais pais não são responsáveis por qualquer má conduta do filho ou filha que cruelmente supliciaram?”, perguntou um dos leitores do romance, pensando nas correspondentes da heroína na vida real. “Atribuo a eles a culpa por todas as consequências funestas. Eles são mais perversos, infinitamente piores, do que um Lovelace”.[\[463\]](#) Era uma perspectiva clássica do Iluminismo. Mais uma vez, a explicação não estava principalmente na maldade ou fragilidade pessoal, mas num problema estrutural da sociedade: a corrupção da autoridade de pais e mães.

PUNINDO A SEDUÇÃO

NO MEIO DO SÉCULO XVIII, a disseminação da liberdade sexual masculina foi, portanto, acompanhada por uma preocupação crescente com suas consequências. Para a maioria dos observadores, nem a ressurreição da disciplina à moda antiga, nem a abolição de todas as restrições sexuais pareciam viáveis. Como, então, a lascívia masculina devia ser canalizada de modo a minimizar seus perigos para as mulheres? Este era o último grande tema subjacente à obsessão pelo problema da sedução.

A saída mais óbvia era aceitar a prostituição. Como vimos no capítulo 2, cada vez mais se passou a ter como pressuposto que era desejável reservar uma classe de mulheres inferiores para proteger do perigo as respeitáveis. Consequentemente, a teoria e prática da tolerância à prostituição iria tornar-se cada vez mais central para a economia sexual do mundo anglófono a partir do meio do século XVIII. No fim do século XIX, a regulamentação governamental das prostitutas fora implementada em todo o Império Britânico e em muitas outras sociedades ocidentais. A escala do sexo comercial também se expandiu muito, acompanhando o crescimento das cidades, da economia industrial, das forças armadas, do comércio global, do transporte, e o desenvolvimento de colônias ultramarinas. Só no fim do século XX é que sua importância para a economia sexual diminuiria, seguindo a disseminação da contracepção em massa e da liberdade sexual feminina.

A prostituição, no entanto, nunca foi uma solução universalmente aceita. Seus muitos críticos (fossem cristãos, liberais, radicais ou feministas) ficavam incomodados com a institucionalização da promiscuidade masculina, e com a noção de que as meretrizes eram seres humanos menores, descartáveis. Isso também conflitava com a crença de que as prostitutas eram, elas próprias, vítimas de sedução, ostracismo social e adversidade econômica. Segundo esta visão, longe de evitar a corrupção de mulheres inocentes, a prostituição na verdade era baseada nela. Como veremos no próximo

capítulo, atitudes assim teriam um profundo impacto na filantropia, nas diretrizes sociais, no feminismo e na política dos séculos XVIII, XIX e XX.

A abordagem alternativa era controlar a licenciosidade masculina de novas maneiras. A partir do fim do século XVII, conforme a jurisdição dos tribunais eclesiásticos entrava em declínio, uma variedade de novos (ou recém-ampliados) procedimentos legais evoluíram para acionar adúlteros e fornicadores. Em contraste com a disciplina tradicional, que na prática sempre penalizara mais mulheres do que homens, estas iniciativas foram todas baseadas na ideia de que as mulheres eram as vítimas da predação masculina. Sua preocupação essencial não era tanto punir a imoralidade em si, mas sim proteger as mulheres, escorar a instituição do casamento, e defender os direitos de propriedade de pais e maridos. Um homem que seduzia uma mulher mas depois a abandonava podia ser processado por quebra de promessa; ou, pelos pais dela, por perdas e danos. Os mesmos princípios patriarcais eram subjacentes às ações movidas por “convívio criminoso”, onde um marido processava o amante de sua esposa, e obtinha compensação monetária pelo adultério deles.[\[464\]](#)

No entanto, todos estes procedimentos eram privados, civis. A única compensação era o dinheiro, e a parte agravada tinha que se dar ao trabalho de abrir um processo, com custo, risco e inconveniência consideráveis. Poucas vítimas tinham condições de fazer isso. Por conseguinte, muitos comentadores do fim do século XVIII e começo do XIX clamavam por uma lei geral contra a sedução. Este era um crime com efeitos sociais muito mais graves do que a maioria dos crimes capitais, notou William Paley; era escandaloso que “a lei não tenha fornecido punição para esta ofensa além de uma satisfação pecuniária à família lesada”. Era absurdo, apontou outro escritor em 1780, ter se tornado menos punível um homem “seduzir, profanar e abandonar *mil mulheres*, casadas ou não, à prostituição e ruína, do que *matar, roubar*, ou mesmo *maliciosamente mutilar* ou *ferir* um *boi* ou uma *ovelha*”.[\[465\]](#)

Muitos dos advogados e legisladores mais influentes do período concordavam com eles. Que todos os sedutores de mulheres casadas deviam

ser presos ou pagar uma multa era um tema recorrente nos debates acerca das leis de adultério e divórcio do fim do século XVIII e começo do XIX, e na década de 1770 tanto Jeremy Bentham quanto o lorde Mansfield, o lorde juiz-chefe, esboçaram leis contra a sedução de mulheres não casadas. Este também foi um dos fundamentos do popular plano de Patrick Colquhoun para uma reforma social e legal em larga escala, que denunciava a subversiva distinção moderna “entre crimes públicos e privados” — os sedutores deviam ser condenados a trabalhos forçados, prisão ou deportação perpétua.[\[466\]](#)

Mais comum ainda era a preocupação de que aqueles que corrompiam virgens inocentes deviam ser obrigados a cuidar delas. “Quando um homem seduz uma mulher”, escreveu Mary Wollstonecraft, ele “deveria ser *legalmente* obrigado a manter a mulher e seus filhos”. O melhor possível, para a sociedade e para os indivíduos, seria se todos os sedutores simplesmente fossem obrigados a se casar com suas vítimas. Esta era uma ideia muito antiga. Era a sanção do Velho Testamento (Dt 22), e muitos dos primeiros protestantes haviam apoiado que ela fosse instaurada novamente.*[\[467\]](#) Seus princípios também tinham apelo para muitas sensibilidades do século XVIII. “Sempre que uma virgem é seduzida e perde sua virtude para um único homem”, argumentou um autor célebre em 1753, “precisa-se, deve-se presumir que ele prevaleceu sobre ela através da promessa de casamento; e, portanto, deveria ser compulsado a cumprir seu contrato.”[\[468\]](#) Em inúmeros casos já se conseguia isto como uma ação privada, através da pressão familiar e social. Também havia precedentes públicos óbvios, pois até a reforma da Lei contra a Pobreza em 1834, os “supervisores dos pobres” muitas vezes obrigavam os pais de filhos ilegítimos a se casar. Sendo assim, não era difícil cogitar estender a prática a todas as mulheres seduzidas. Foi esta a solução de Henry Fielding ao se deparar, quando era magistrado, com um casal de jovens solteiros flagrados juntos na cama: “Após uma reprimenda da justiça, e algumas ameaças, o rapaz declarou que estava disposto a fazer toda a reparação para com ela que estivesse em seu poder, e desposá-la imediatamente”, e assim foi feito. (Uns poucos anos antes, o próprio Fielding fizera a coisa certa e casara-se com sua ajudante de cozinheira, Mary Daniel,

depois que ela engravidou dele.)*[\[469\]](#) Mesmo em casos de estupro violento, afirmava Colquhoun, contanto que a mulher concordasse, “seria bom para a sociedade se a mesma regra se estendesse”. Na América do Norte no século XIX e começo do XX, exatamente estes princípios passaram a ser consagrados na lei. Na maioria dos estados, a sedução tornou-se um crime, mas o casamento era o resultado desejado — tanto pelos tribunais quanto, evidentemente, pela maioria das mulheres que apelavam para eles.[\[470\]](#) Mas e se o sedutor já fosse casado? Será que devia aplicar-se o mesmo princípio? A bigamia já era um crime capital desde 1603, porém no século XVIII esta questão passou a ser amplamente debatida. Muitos observadores sérios tinham um grande interesse na poligamia como saída para o problema da sedução. Se todos concordavam que o casamento era o melhor para as mulheres, os filhos e a sociedade, porém não era razoável confinar os homens a uma única parceira, então esta não era a solução óbvia? Na ausência de divórcio, será que a poligamia podia proporcionar um meio sensato de equilibrar a voracidade masculina e a responsabilidade sexual, ou mesmo de reforçar o próprio casamento?)*[\[471\]](#)

POLIGAMIA E POPULAÇÃO

OS ARGUMENTOS PRÓ E CONTRA A POLIGAMIA EVIDENTEMENTE já estavam sendo amplamente discutidos por volta de 1700, em sermões, conversas e escritos privados, bem como por impresso.^[472] Em seu livro *New Atlantis* [Nova Atlântida] (1709), um sucesso de vendas, Delarivier Manley incluiu diversos trechos baseados tanto em seu próprio casamento com um bígamo (de quem ela logo se separou), e o *ménage* de William Cowper, o influente político *whig* e lorde-chanceler, que simultaneamente mantivera (e tivera filhos com) duas mulheres, ambas alegando ser sua esposa. A segunda amante dele, afirmava Manley, tinha sido convencida pelo “discurso erudito” de Cowper “sobre a legitimidade dos casamentos duplos”:

De fato ele reconhecia que, em todas as épocas, as mulheres haviam sido apropriadas: que, em benefício e distinção dos filhos, junto com outras ocorrências necessárias, a poligamia fora com justeza negada a este sexo, já que a frieza de sua constituição, a duração de tempo em que carregam seus filhos e outros incidentes pareciam depor contra elas; mas para um homem, que possuía uma capacidade ininterrupta de propagar a espécie e necessariamente encontraria todos os inconvenientes supramencionados em qualquer esposa, a Lei da Natureza, assim como o costume de muitas nações e da maioria das religiões, parecia depor a favor dele. Os antigos judeus, que alegavam receber a lei de um só Deus, não só permitiam a pluralidade de esposas, mas também um uso ilimitado do concubinato [...]. Os turcos e todos os povos do mundo, exceto os europeus, ainda preservavam o privilégio. Que era preciso reconhecer que seus costumes em todas as coisas são menos adulterados que os nossos, sua veracidade, moralidade, e hábito de viver menos corrompidos: que, alegando reformar-se de seus abusos, a Europa havia apenas refinado seus vícios [...]. Que, decerto, ele condenava a busca da promiscuidade, pois era irracional e poluída, porém se uma ou mais mulheres, casadas ou não, fossem apropriadas para um único homem, muito longe estavam eles de transgredir a Lei da Natureza, mas sim apenas cumpriam-na.^[473]

Entre os pensadores de meados do século que eram fascinados pela ideia estava Samuel Richardson. No fim da década de 1730, ele imprimiu duas edições de um longo e erudito livro contra a poligamia escrito por seu amigo

Patrick Delany, o influente estudioso irlandês, que observava que a doutrina já era, na época, “diariamente defendida em conversas comuns, e muitas vezes por impresso, por uma grande variedade de argumentos *plausíveis*”.*
[474] Pouco tempo depois, na segunda parte de *Pamela* (1741), Richardson fez do suposto apreço do sr. B pela poligamia um recurso central da trama. Lovelace também reflete sobre o pluralismo dos patriarcas, “que tinham um sem-número de esposas e concubinas!” — não era de se espantar que hoje em dia se “ofegasse” tanto por essa ideia. No começo da década de 1750, ao enfrentar o problema do amor simultâneo de sir Charles Grandison por duas mulheres diferentes, Richardson confessou, numa comunicação particular, que não conseguia ver nenhum motivo muito bom contra a prática. Isso obviamente não era contra a Lei da Natureza, nem contra a Escritura. Pelo contrário: ambas pareciam incentivá-la, assim como quase todas as civilizações modernas. Se a prática se tornasse legal na Inglaterra, ponderava ele, “não sei o que meu coração pensa, se eu iria aderir à permissão”; e ele tinha quase certeza de que, em geral, a poligamia traria uma felicidade maior, e não um aumento da licenciosidade. (As opiniões do sr. Richardson não foram registradas.)[475]

James Boswell chegou à mesma conclusão diversas vezes, com entusiasmo. Quando, em sua juventude, ele viajou à Suíça em 1764 para conhecer seu herói, Rousseau, este foi um dos tópicos sobre os quais ele mais urgentemente buscou a aprovação do grande homem. “A moral”, explicou ele,

me parece uma coisa incerta. Por exemplo, eu gostaria de ter trinta mulheres. Não poderia satisfazer esse desejo? [...]. Considere: se sou rico, posso tomar um número de garotas; engravido-as; a propagação assim é aumentada. Dou dotes a elas, e caso-as com bons camponeses que ficam muito felizes em tê-las. Assim elas se tornam esposas na mesma idade em que teriam se tornado caso tivessem permanecido virgens, e eu, de minha parte, tive o benefício de desfrutar de uma grande variedade de mulheres.

Quando Rousseau inesperadamente objetou à ideia, Boswell soltou as outras variações de sua fantasia: “Mas não posso seguir o costume oriental?”, ou

então “Gostaria de seguir o exemplo dos antigos patriarcas, homens dignos por cuja memória possuo respeito”. Anos depois, muito após ter se casado, ele ainda estava obsessivamente propondo os mesmos argumentos para si mesmo, seus amigos e sua esposa.*[476] Mais ou menos na mesma época, o dissidente carismático Westley Hall, aluno e cunhado de John Wesley, saía por aí pregando que a monogamia não era parte do verdadeiro cristianismo primitivo: ele também pôs suas crenças em prática com diversas mulheres. [477]

A ideia também ganhou o apoio de pensadores mais desinteressados. No começo da década de 1780, Martin Madan, um pastor evangélico de prestígio, sobrinho-neto do lorde-chanceler Cowper, e capelão do Lock Hospital, um abrigo para prostitutas doentes, publicou um imenso “Treatise on Female Ruin” [Tratado sobre a decadência feminina], de grande vendagem, advogando que “sob pena de morte, ou no mínimo de prisão perpétua até que ele obedeça, todo homem que tiver seduzido uma mulher, com ou sem uma promessa de casamento, deveria ser obrigado a desposá-la em público”, mesmo se já fosse casado. Esta era, argumentava ele, a solução óbvia, prescrita por Deus, para o par de males que eram a sedução e prostituição — afinal, Deus não ordenara que “se alguém seduzir uma virgem que ainda não estava prometida em casamento, e se deitar com ela, pagará o seu dote e a tomará por mulher” (Ex 22,16)?*[478] Em resposta, surgiu um enorme debate popular sobre a questão, que ensaiava e ampliava todos os argumentos pró e contra poligamia que vinham se acumulando ao longo dos dois séculos anteriores. Meses depois do lançamento do livro de Madan, o ministro de uma paróquia de Cheshire, muito longe de Londres, surpreendia-se que aquilo fosse “ainda o tema geral da conversa em quase toda companhia aonde vou”. [479]

Havia três motivos principais para o destaque deste assunto. O mais básico era que a Bíblia parecia fornecer um apoio considerável à prática de os homens tomarem várias esposas. A poligamia dos patriarcas, e a ausência de qualquer condenação clara no Novo Testamento, eram um problema teológico de longa data. [480] Depois da Reforma, como vimos no capítulo 2,

a autoridade dos precedentes bíblicos havia levado diversos dos primeiros protestantes a fazer experimentos com casamentos múltiplos. O interesse pela prática foi ainda mais reavivado na década de 1650, quando parecia que uma reformulação radical da sociedade talvez estivesse realmente em curso. Entre aqueles que se convenceram a essa altura que a poligamia era “uma verdadeira forma de casamento”, “legítima e honrada”, e totalmente aprovada por Deus, estavam John Milton, o parlamentar republicano Henry Marten, e o “grande conhecido” de Hobbes, o célebre autor e juiz Francis Osborne, cujos escritos amplamente lidos depreciavam a monogamia como mera invenção de “padres ardilosos”. Em 1657, um dos amigos de Osborne publicou uma tradução inglesa da famosa defesa da poligamia de Bernardino Ochino; no ano seguinte, o lorde protetor foi publicamente exortado a permitir o casamento múltiplo. Como o próprio Hobbes apontou, sua proibição era puramente uma questão de convenção humana arbitrária: “Em alguns lugares do mundo, os homens têm a liberdade de várias esposas: em outros lugares, tal liberdade não é permitida”. Mesmo os opositores da poligamia entre o clero às vezes reconheciam isto. Era tolo não admitir que a Bíblia concedia uma permissividade considerável, escreveu um professor de Cambridge em 1731: “Não só uma pluralidade de esposas, mas além disso umas concubinas para completar”.[\[481\]](#)

Ao longo do fim do século xvii e de todo o xviii, os textos bíblicos e patrísticos continuaram a fazer parte de todas as discussões sérias sobre a poligamia. Quando, em 1780, Madan usou a exegese da Escritura como fundamento principal de seu argumento, ele estava conscientemente se situando dentro de sua tradição intelectual. Acreditava estar apenas completando a obra vital, iniciada pelos primeiros reformadores protestantes, de desvencilhar-se dos acréscimos espúrios do catolicismo e reverter as práticas matrimoniais da cristandade ao desígnio original de Deus. (A verdadeira mensagem do Velho e do Novo Testamento, garantia ele, era que a própria relação sexual criava um casamento indissolúvel, e que qualquer homem podia ser marido de diversas mulheres; todos os outros ritos e interpretações não passavam de invenções sacerdotais posteriores.) Na

década de 1580, este tipo de estudo bíblico detalhado teria sido o único procedimento possível. Mesmo na década de 1680, continuaria sendo a abordagem mais respeitável. O recurso de Madan a este procedimento nos anos de 1780 demonstra como a leitura fundamentalista da Escritura era central para o ressurgimento religioso do fim do século XVIII e começo do XIX, e quão grande era seu poder de inspirar os evangélicos à reforma social radical. No entanto, a essa altura, ela também estava muito fora da corrente dominante de cultura clerical comum, e ainda mais da opinião leiga.[\[482\]](#)

Após 1700, na verdade, o interesse pela poligamia estava principalmente atrelado ao desenvolvimento geral da liberdade sexual. Este era o segundo motivo de seu crescente destaque. Cada vez mais, os argumentos escriturários foram superados em número por outras premissas — a promiscuidade natural dos homens; a artificialidade da ética sexual; o ocultamento do cristianismo primitivo pelos sacerdotes; o apelo à Lei Moral; o exemplo de outras culturas; a posse patriarcal de mulheres e filhos. Assim como o anseio evangélico de recuperar o verdadeiro significado da Escritura, esta abordagem assumia que os costumes matrimoniais recentes eram acima de tudo invenções humanas, mas sua conclusão era a contrária — que as regras do matrimônio deviam seguir a política humana, e não a tradição bíblica. No meio do século XVIII, esta visão já se tornara a mais comum. “Graças a Deus!”, exclamou o procurador-geral sir Dudley Ryder no Parlamento em 1753, rejeitando a ideia de que o casamento era uma instituição divina imutável, “nesta época já superamos esta, bem como muitíssimas outras opiniões supersticiosas”. Já em sua juventude, nos anos de 1710, ele e seus amigos haviam debatido a desejabilidade da poligamia e do divórcio, e assumido que “o interesse do mundo”, não o de Deus, devia determinar tais questões.[\[483\]](#)

A questão de se a poligamia era interessante para a nação já fora levantada antes, no contexto dos casamentos reais. No começo do século XVI, Lutero, Bucer e Melanchthon tinham todos aconselhado a Henrique VIII que seria legítimo ele simplesmente tomar Ana Bolena como segunda esposa — esta também parecia ser a visão de diversas autoridades teológicas católicas. Mais

tarde, na década de 1530, os mesmos argumentos foram usados para justificar a bigamia real de Filipe de Hesse. Exatamente a mesma situação voltou a surgir no fim do século xvii, quando Carlos ii se viu incapaz de conceber um herdeiro legítimo com sua esposa. Entre as diversas soluções que foram contempladas a sério estavam o divórcio ou a poligamia. John Locke, secretário do lorde Ashley (futuro primeiro conde de Shaftesbury), diversas vezes registrou por escrito para seu patrono os argumentos que explicavam por que qualquer destas duas práticas seria tolerável. Em 1671, Ashley e alguns dos outros conselheiros íntimos do rei buscaram apoio na autoridade de advogados e membros da Igreja influentes para mostrar que nenhuma destas práticas contravinha a lei divina. Quatro anos depois, o devoto parlamentar Michael Malet, decidido a fazer com que o rei renunciasse a suas amantes católicas e gerasse um sucessor protestante, tentou apresentar um projeto de lei para permitir os casamentos múltiplos, argumentando que sua proibição era apenas um resquício de superstição católica.[\[484\]](#)

No século xviii, a poligamia foi atrelada a uma questão política mais geral: o estado da população nacional. As preocupações demográficas sempre tinham tido uma influência geral no pensamento sobre os costumes sexuais. Durante a alta Idade Média, a pressão populacional era um dos motivos pelos quais os teólogos argumentavam que a virgindade era superior ao casamento, muito embora Deus houvesse ordenado a Adão e Eva: “Sede fecundos, multiplicai-vos” (Gn 1,28).[\[485\]](#) O aumento da superpopulação no fim do século xvi e começo do xvii coincidiu, de modo semelhante, com o estreitamento das atitudes contra a imoralidade sexual, como vimos nos capítulos anteriores. A mesma correlação voltaria a surgir do começo do século xix em diante: a adoção de ideias malthusianas naquele momento levou a uma renovada preocupação com os perigos do excesso de população, que por sua vez deu nova urgência à causa da restrição sexual. Foi só o advento da contracepção em massa no fim do século xx que rompeu esta conexão estreita entre as atitudes em relação ao sexo e à população.

Dentro desta história mais longa, a era entre cerca de 1650 e 1800 constituiu um divisor de águas crucial. Foi neste período que nasceram as

ciências sociais como as conhecemos, e o pensamento demográfico (que antes tinha sido uma preocupação muito mais vaga e mais especializada) tornou-se, pela primeira vez, central para as atitudes sociais e governamentais em relação ao sexo. Uma das primeiras manifestações disso foi o desenvolvimento de uma nova abordagem ao problema populacional, a chamada “aritmética política”. “Aritmética” era o nome abreviado da nova prática de coletar e manipular cientificamente grandes quantidades de dados sobre população, fertilidade, mortalidade, riqueza, estrutura social e indicadores do gênero. A prática era “política” porque sua meta final era elevar a prosperidade nacional. Esta revolução nas atitudes demográficas ocorreu numa época de relativa tranquilidade demográfica e econômica, mas também de guerra contínua, competição econômica e expansão imperial. [486] Como resultado, seu impacto foi considerável: deste ponto em diante, todas as questões sociais estiveram sujeitas a este tipo de cálculo. Este foi o motivo final para que a poligamia se tornasse um tema de especial interesse nesta época.

O efeito mais básico da aritmética política, especificamente, foi determinar que a força de uma nação dependia acima de tudo do seu número de habitantes — como expressou Paley, “a deterioração da população é o maior mal que um Estado pode sofrer; e o incremento dela o objetivo que deveria, em todos os países, servir de meta, mais prioritária que qualquer outro propósito político”. [487] A preocupação primária era, portanto, maximizar a fertilidade, e descobrir quais arranjos matrimoniais e sexuais melhor a promoveriam. Qual era o efeito de promover o celibato, como tantas nações católicas prósperas haviam feito, de tolerar a prostituição, de permitir o divórcio — ou de incentivar a poligamia, como faziam os turcos? Será que algum destes costumes proporcionava uma vantagem para as outras nações?

A maioria dos comentadores ortodoxos achava que não. Já havia uma longa tradição de explicações de por que o casamento monogâmico era, por todos os ângulos, superior a outras práticas sexuais (e sua variante protestante inglesa era a mais excelente de todas). Agora os aspectos demográficos deste argumento estavam sendo cada vez mais elaborados. Fornicação, adultério,

celibato e prostituição foram considerados prejudiciais à população: tais práticas eram menos férteis que o sexo lícito, e seus rebentos tinham menores chances de ser saudáveis e amados. Como colocava um famoso tratado de 1700, todos sabiam que “os caminhos batidos são sempre estéreis, e jamais produzem fruto algum”; do mesmo modo, “o que quer que surja de uma cama adúltera raramente é de longa continuidade”. Nem o casamento múltiplo era mais produtivo, como em geral se concordava, pois não havia um excedente de mulheres em relação aos homens na população geral, e a prática exercia uma pressão intolerável sobre os coitados dos maridos. “Assim como a poligamia debilita os pais”, explicou um escritor patriota, “ela também cria naturalmente um rebento fraco e enfermo [e] obstrui o crescimento da humanidade”.[\[488\]](#)*[\[489\]](#)

O destaque cada vez maior das preocupações demográficas também estimulou muitas novas iniciativas práticas. O crescente desejo de salvar cada vida possível impulsionou o grande florescimento, no meio do século XVIII, de novas instituições de caridade em prol da saúde e procriação das classes trabalhadoras — começando em Londres com o Foundling Hospital, um abrigo fundado em 1741 para receber crianças ilegítimas, ou indesejadas por outros motivos. Este conceito não era novo, mas até então sempre fora rejeitado pelos ingleses por motivos morais. Sua aceitabilidade nas décadas de 1730 e 1740 deveu muito à crescente primazia da aritmética política. O aumento da apreensão com a disseminação da sedução e o declínio do casamento foi igualmente impulsionado por este novo modo de pensar. Muitos observadores temiam que o Ato Matrimonial reduziria o número de casamentos, e com isso a população, pois exigia cerimônias caras e complicadas na igreja, em vez dos casamentos baratos, rápidos e clandestinos que haviam se tornado populares entre os estratos mais pobres. Como exortou um aritmético político em 1750, “as pessoas desta classe deveriam ser incentivadas a se casar para procriação, e todos os obstáculos removidos tanto quanto possível pela legislatura”. O ato favorecia, equivocadamente, as famílias abastadas às custas do interesse público, argumentou o duque de Bedford em 1765: “Para poupar milhares, ele arruinou milhões”.[\[490\]](#)

Por conseguinte, e seguindo o exemplo de outras culturas clássicas e modernas, medidas para incentivar o casamento e a procriação passaram a ser amplamente defendidas. Entre 1695 e 1706, a guerra contra a França foi em parte financiada por um imposto anual especial sobre todos os viúvos sem filhos e homens solteiros acima dos 25 anos, calculado de acordo com a condição social — de modo que, por exemplo, um duque que não fosse casado recebia uma multa de doze libras e onze xelins por ano, um bispo pagava cinco libras e um xelim, e um trabalhador braçal pagava um xelim. Ao longo de todo o século XVIII houve muitas outras propostas para tributar os solteiros, impedi-los de assumir cargos públicos, ou pressioná-los de algum outro modo a cumprir com seu dever público, tornando-se maridos e pais. Os homens solteiros deveriam sofrer penas pesadas, argumentava Josiah Tucker, principalmente os mais ricos, pois “ele são as pessoas que dão maus exemplos, e com sua condição, suas riquezas, intrigas e galanteios, corrompem primeiro estas jovens, que depois se tornam as prostitutas comuns da cidade”. E a partir daí, concordou um clérigo em 1782, “este monstro, a prostituição, a passos gigantes, avança para despovoar o país” — era assim que, todo ano, milhares de vidas eram arruinadas, casamentos evitados, e crianças ficavam sem nascer. O prejuízo era incalculável.[\[491\]](#)

No entanto, a noção básica de que o aumento populacional era algo positivo também foi adotada por muitos defensores de uma maior liberdade sexual. Como a procriação era prescrita por Deus, e vital para o bem-estar do corpo político, argumentavam eles, qualquer relação sexual fortalecia a nação. Esta atitude estava em bela consonância com o princípio de que o sexo era saudável e natural, e era parte de quase todas as discussões a favor da liberdade sexual. Se a fornicação fosse livremente permitida, exortou um jovem clérigo em 1735, resumindo de forma cômica os argumentos, a riqueza e população da nação aumentariam exponencialmente, de modo que “logo nos tornaríamos o terror de toda a Europa, e o poder mais assustador da face da terra”: “Temos cá um ato em que ambas as partes estão bem intencionadas; que é vastamente prazeroso enquanto o estão praticando, e agraciado com boas consequências no que concerne à sociedade; ele deve,

portanto, ser adequado ao escopo e teor principal da Bíblia, agradável ao que chamamos razão, e à altura da dignidade de nossa natureza”.[\[492\]](#)

A poligamia atraiu defensores sérios de ambos os lados deste debate. Muitos comentadores assumiam que isso aumentaria a população, e era preferível à prostituição. Como certo autor observou em 1695, a prostituição era “muito perniciosa para o Estado, e obstrui o grande aumento do povo” — “bigamia, poligamia, ou qualquer gamia é melhor do que isso”. Permitir que os homens tomassem mais de uma esposa também evitaria o infanticídio de milhares de filhos bastardos a cada ano, um ato horrível que contribuía com a despovoação. Além disso, esta prática era obviamente mais natural que a restrição rígida e artificial à monogamia, que era apenas uma imposição recente do catolicismo sobre um único pequeno canto do planeta — em todo o resto do mundo, e no passado da Europa, a poligamia era a norma, e gerava maior felicidade e prosperidade. Como exortou o influente político e filósofo Henry St. John, o primeiro visconde Bolingbroke, “Ela, portanto, prevaleceu sempre, e ainda prevalece de um modo geral [...] foi autorizada pelo próprio Deus [...] e proporciona o meio mais eficaz para a geração e educação de crianças” e o aumento da população. Em suma, sua “proibição é absurda”.[\[493\]](#)

A poligamia também oferecia a promessa de equilibrar a liberdade masculina e a responsabilidade social. Era por isso que ela era tentadora para Boswell, Thomas Jefferson, e inúmeros homens menos influentes com fantasias de domínio sexual patriarcal. Eles não se consideravam libertinos: tinham preocupações morais, e abominavam a sedução. Boswell, que dormiu com inúmeras mulheres casadas e não casadas, de todas as camadas da sociedade, possuía entretanto um firme “princípio de jamais corromper uma garota inocente”. Em contraste, os exemplos dos patriarcas do Velho Testamento e dos grandes potentados do Oriente pareciam todos fornecer um modelo responsável e ético de como a liberdade e o poder dos homens podiam ser exercidos sobre as mulheres sem destruí-las. “Não seria melhor, mais honesto e mais cabível a nosso dever, e para evitar distúrbios piores”, perguntou um filósofo moderno em 1759, se os homens fossem obrigados a

desposar, e não abandonar, todas aquelas que eles corromperam? Isso não somaria “muito à saúde, crédito, força, política e aumento da nossa espécie”? Se o casamento múltiplo fosse adotado, afirmava Madan, “milhões de mulheres (principalmente da laia mais baixa) seriam salvas da ruína”.[\[494\]](#)

A poligamia, portanto, muitas vezes era vista como um meio de expandir o casamento e amparar a disciplina sexual, contra a maré crescente de voracidade masculina das classes mais altas. Qual era “o mais comum e mais poderoso de todos os males morais”, o maior problema social do século, perguntaram os seguidores de Emmanuel Swedenborg em 1789? Certamente não era “a união de um homem não casado a uma mulher livre, e o simples concubinato, que sob certas regulações jamais deveria ser proibido num Estado livre”, mas sim:

(1.) O adultério. (2.) O desejo de variedade. (3.) O desejo de defloração. (4.) O desejo de violação. (5.) O desejo de seduzir as inocentes. Se estas cinco espécies de lascívia não forem erradicadas de uma sociedade, e principalmente dentre homens em cargos públicos, tanto eclesiásticos quanto civis, e de todos aqueles que, por ser de esfera exaltada na vida, deveriam ser exemplos para os outros; então essa sociedade [...] não poderá ser nada além de um ninho de vícios de todo tipo, e uma habitação para todos os graus de miséria.[\[495\]](#)

A mesma atitude instigou uma leitora da obra de Madan que, após ter “feito das causas da ruína feminina um assunto de sua particular atenção”, organizou um debate público “sobre a consequência de permitir neste país uma pluralidade de esposas” de modo a “evitar a sedução e a prostituição”. Peggy Stuart, amiga de Boswell, também era “claramente a favor, pois dizia haver tantos homens sem condições de se casar que um número de mulheres eram inúteis; que supondo haver tantos homens quantas mulheres no mundo, um homem que pode manter muitas esposas ou mulheres, por tê-las, não está privando algum outro homem de seu quinhão; pois não se priva um homem de nada se tirando aquilo que, de qualquer modo, ele não teria”.[\[496\]](#)

Estes eram os motivos pelos quais a ideia da poligamia limitada atraía Richardson, Madan e outros moralistas cristãos sérios, cujas principais preocupações não eram promover a liberdade sexual mas sim refrear a

licenciosidade masculina, promover o casamento, o patriarcado e a vida familiar, e proteger “o sexo *mais fraco* da vilania, perfídia e crueldade do *mais forte*”. “Que malefícios podem resultar de que a poligamia seja praticada por um número comparativamente pequeno de pessoas?”, perguntou outro de seus defensores em 1786, em comparação com “os infinitos distúrbios que decorrem de não obrigarmos *todo* homem que *seduziu* uma virgem a *desposá-la*, como ordenou a Divindade. Não é devido a esta causa que qualquer cidade e vila está cheia de prostitutas? Não é devido a isto que o infanticídio é tão frequentemente perpetrado? Não é devido a isto que o celibato [i.e. a condição de solteiro] é tão predominante, já que os homens podem gratificar suas paixões sem correr o risco de ter uma família para sustentar? Não é devido a isto que a mais vergonhosa das doenças é tão comum? A isto, em grande medida, podem ser atribuídos a profanidade, irrelição, depravação e egoísmo quase geral, o inimigo do patriotismo e de toda virtude: ou seja, quase todos os males da sociedade”.[\[497\]](#)

A poligamia, portanto, foi tão amplamente discutida no fim do século XVIII porque tinha apelo, de um jeito ou de outro, para tantos pontos de vista diferentes. Ela ilustra a permanência da inspiração e fertilidade das ideias bíblicas, a influência do pensamento demográfico, a mentalidade patriarcal da maior parte dos homens e mulheres do século XVIII, e o ponto de concordância intelectual entre defensores e opositores de uma maior liberdade sexual. Exatamente o que os diferentes observadores entendiam por “poligamia” era algo que variava de acordo com sua perspectiva. Quando Boswell enfatizava os precedentes “patriarcais” ou “asiáticos”, muitas vezes estava evidentemente fantasiando sobre ligações bastante casuais, mas ele e muitos outros também especulavam sobre casamentos verdadeiros, vitalícios, com mais de uma mulher. Jamais se propôs que todos os homens devessem praticar a poligamia, nem que ela era necessariamente superior à monogamia — apenas que “não era má em si”, que não era explicitamente proibida pela lei divina ou natural, e que talvez fosse conveniente a permitir, pelo menos para um certo “número e categoria de pessoas”, para atenuar males maiores como a esterilidade, a sedução, ou simplesmente (como cogitou Boswell,

comparando-se a Filipe de Hesse) quando “um homem é *demais* para uma única mulher”.[\[498\]](#)

No entanto, este espectro de significados também ajuda a explicar por que a ideia jamais foi amplamente apoiada como política pública. Inúmeros homens (e mulheres) parecem ter se reconfortado pessoalmente com a ideia que seus relacionamentos não conjugais lembravam o concubinato natural, sancionado por Deus, de outros tempos e lugares gloriosos. Mesmo assim, quando a poligamia era proposta como um expediente sério, instaurado publicamente, contra a sedução, suas antigas associações com a imoralidade condenavam esta prática aos olhos da maior parte dos observadores. Seus argumentos eram puro “veneno”, os críticos de Madan lhe diziam; eles continham “vários princípios muito perigosos e perniciosos”; ele havia proposto um plano “que, se fosse adotado pelo mundo, só podia levar à introdução da licenciosidade, e terminar na derrocada de todos os princípios do conforto social”.[\[499\]](#) O pânico da degeneração moral e da desintegração social que se seguiram à Revolução Americana e à Francesa deu um novo ímpeto aos argumentos em prol da monogamia cristã tradicional como o perfeito elemento constitutivo de uma sociedade civilizada. Assim como o crescimento da atividade imperial e missionária ao longo dos séculos XVIII e XIX, pois a poligamia passou cada vez mais a ser associada a pagãos retrógrados, de pele escura, e suas crenças exóticas. Enquanto isso, o incentivo prático para que os homens detentores de posses desenvolvessem argumentos sérios a seu favor diminuiu após 1700, com o crescimento gradual do divórcio parlamentar, o declínio da regulação sexual, a facilidade do concubinato informal, e o movimento rumo a argumentos naturais, e não bíblicos, a favor da liberdade sexual — pois se o casamento em si era essencialmente antinatural e desnecessário, por que multiplicá-lo?

Havia muito tempo que também se considerava que a poligamia depreciava a condição de uma esposa. Com a crescente apreciação das perspectivas femininas sobre o casamento, este se tornou-se um ponto cada vez mais importante. “Que me importam os patriarcas!”, exclamou lady Bradshaigh, opondo-se à poligamia, “Se eles cismassem em ser tiranos, por

que deveríamos permitir que eles fossem exemplos dignos de ser imitados?” Para Hume, Priestley e, mais tarde, Wollstonecraft também, esta passou a ser a objeção central.[\[500\]](#)

Quando, em 1776, o incansável abolicionista e reformista social Granville Sharp conheceu o célebre taitiano Omai, ele baseou-se, portanto, em muitos destes temas para explicar que a poligamia, como o adultério, ofendia todos os princípios da ética moderna iluminista: as leis da natureza, os princípios da justiça divina, os direitos e sensibilidades das mulheres, e a empatia natural entre todos os seres humanos. “O sr. Omai”, relatou ele depois, era um “*homem negro*, que por costume e educação possuía preconceitos inveterados a favor de manter diversas mulheres, como qualquer *maroon* ou africano”:

“Ohh!”, ele diz, “duas esposas — muito bom; três esposas — muito, muito bom.” — “Não, sr. Omai”, eu disse, “não é; isso seria contrário ao primeiro princípio da Lei da Natureza.” — “Primeiro princípio da Lei da Natureza”, disse ele; “Que isso? Que isso?” — “*O primeiro princípio da Lei da Natureza*”, eu disse, “é que *nenhum homem deve fazer nada que não gostaria que fosse feito a ele próprio*.” [...]. “Bom, sr. Omai”, disse eu, “suponha, então, que sua esposa o ama muito; ela não gostaria que o senhor amasse outra mulher; pois as mulheres têm as mesmas paixões, e sentimentos, e amor pelos homens, que temos pelas mulheres; e devemos, portanto, regular nosso comportamento para com elas de acordo com nossos próprios sentimentos do que gostaríamos e esperaríamos em termos de amor e dever fiel delas em relação a nós mesmos.”[\[501\]](#)

Como resultado, embora a poligamia tivesse passado a ser amplamente discutida, no fim do século XVIII diversos desdobramentos intelectuais e práticos também a tornavam cada vez mais inaceitável. Em 1795, a lei contra ela foi reafirmada no Parlamento. Pouco tempo depois, a grande transformação malthusiana nas atitudes em relação à questão populacional minaram ainda mais sua credibilidade intelectual geral. No entanto, mesmo neste momento, o ideal continuava vivo. Isto era em parte porque, em 1800, muitas de suas premissas haviam passado a fazer parte da linguagem geral da liberdade sexual. O próprio afilhado de Martin Madan, Samuel Wesley, sobrinho do líder metodista, cresceu com a convicção de que o mero ato

sexual era a base verdadeira de uma união válida entre duas pessoas. Embora ele não fosse um “defensor ferrenho”, o livro de seu padrinho e suas próprias leituras da Bíblia haviam lhe “confirmado a legitimidade da poligamia” — uma vez que um homem e uma mulher atingiam “conjunção mental e corporal [...] um casamento é perfeito, sem nenhuma cerimônia adicional inventada ou imposta por sacerdotes de qualquer religião”. Baseado nisto, ele viveu abertamente durante muitos anos com sua amante Charlotte Martin, e concebeu um filho com ela, desafiando a reprovação horrorizada de sua família. “Ela é vera e propriamente minha esposa por todas as leis de Deus e da Natureza”, ele escreveu irritado para sua mãe em 1792. “Jamais poderá ser tornada mais minha esposa pelos truques mercenários de malabaristas religiosos [...] [nem] um milhão de cerimônias, repetidas incontáveis vezes, por tantos sucessores e imitadores de Simão Mago, podem servir para torná-la mais feliz, ou mais honrada”. Eles acabaram realizando uma cerimônia; mas depois Wesley foi morar com a governanta deles, Sarah Suter, com quem ele então viveu sem se casar, tendo muitos outros filhos, durante quase trinta anos. A prática de vários de seus expoentes do começo do século XIX deixa claro que o amor livre e o casamento múltiplo não estavam sempre distantes um do outro. Como declarou Edward Trelawny, amigo de Byron e Shelley, a poligamia era “não apenas legítima, mas meritória”.[\[502\]](#)

Sua influência também persistiu dentro de várias seitas protestantes, que mesmo após 1800 continuaram, como seus precursores dos séculos XVI, XVII e XVIII, a aplicar precedentes escriturais a circunstâncias modernas. Na Inglaterra, entre aqueles atraídos pela defesa swedenborguiana do concubinato pré- e extraconjugal estava o artista William Blake, que parece ter sido fascinado pela poligamia. Mesmo em sua velhice, na década de 1820, ele continuou a pregar que as Escrituras mostravam que “devia haver uma comunidade de mulheres” (ver ilustração 59). James Edward Hamilton, o autointitulado “ebionita”, também achava óbvio “que a poligamia é, mesmo *agora*, permitida por Deus” — apenas “pessoas intolerantes e preconceituosas” podiam deixar de reconhecer o sentido claro da Bíblia.[\[503\]](#)

Acima de tudo, a ideia prosperou nos Estados Unidos. Já no começo da

década de 1780 podemos encontrar habitantes da Nova Inglaterra falando e publicando que a palavra divina era favorável à poligamia. Depois da virada do século, diversos líderes messiânicos na periferia do reavivamento religioso adotaram a prática. A partir da década de 1810, no Maine e depois no norte do estado de Nova York, ela se espalhou entre os seguidores de Jacob Cochran, que ensinava que o casamento monogâmico era incompatível com os ensinamentos bíblicos e a prática da Igreja apostólica. Nas décadas de 1830 e 1840, a poligamia passou a ser adotada por alguns membros da Igreja dos Santos dos Últimos Dias (também conhecidos como mórmons), muitos de cujos primeiros membros em Nova York também eram cochranitas. A partir do começo da década de 1830, o casamento plural foi adotado e ensinado em caráter privado pelo fundador e profeta dos mórmons, Joseph Smith Jr., que alegava ser inspirado por recorrentes visitas angelicais. Em 1843, quando a prática estava se espalhando entre os líderes da Igreja, Charlotte Haven escreveu entusiasmada para sua família sobre “revelações maravilhosas ainda não levadas a público”. Depois que um dos presbíteros voltou da Inglaterra com uma segunda esposa, a primeira foi “reconciliada com esta hóspede a princípio indesejada em seu lar [...] pois seu marido e alguns outros arrazoaram com ela que a pluralidade de esposas é ensinada na Bíblia, que Abraão, Jacó, Salomão, Davi e de fato todos os velhos profetas e bons homens tinham várias esposas, e se isso era bom para eles, é bom para os Santos dos Últimos Dias”. Em 1852, após a comunidade ter se mudado para o território de Utah, no oeste, Birmingham Young, o sucessor de Smith, anunciou a poligamia publicamente como doutrina oficial da Igreja. A revelação mórmon era apoiada exatamente nos mesmos argumentos que haviam inspirado seus predecessores do século XVIII: o modelo dos patriarcas do Velho Testamento, o teor dos ensinamentos de Cristo, a ordem de Deus de ser fecundos e multiplicar-se, o raciocínio de reformadores anteriores como Lutero e Milton, a ocultação da verdade divina por “preconceitos e artifícios sacerdotais”, o fato de que a maioria das civilizações do mundo rejeitava a monogamia, e o princípio básico da liberdade religiosa.[\[504\]](#) Foi apenas em 1980, após décadas de forte pressão militar e política exercida pelo governo

federal, que a Igreja renunciou à prática.

Hoje em dia, embora a poligamia continue sendo legal e bastante disseminada em muitas sociedades africanas e asiáticas, principalmente as islâmicas, no ocidente ela costuma ser rejeitada como uma prática essencialmente misógina, ou produto de crenças religiosas atávicas, ou ambos — pois os poligamistas modernos normalmente permitem apenas aos homens o direito de ter várias esposas. No entanto, que o casamento múltiplo entre homens e mulheres por acordo mútuo continue sendo proibido também é algo que não condiz muito bem com os princípios fundamentais da ética sexual secular moderna, como mostram debates recentes nos Estados Unidos. Já na década de 1850, este ponto tinha sido enfatizado por John Stuart Mill. No auge da condenação à poligamia do mórmons na Inglaterra e nos Estados Unidos, ele escolheu fazer deste o exemplo culminante de seu famoso “Manifesto” sobre a liberdade humana. Era evidente, escreveu Mill, que o mormonismo, assim como todas as religiões, era “produto de uma impostura palpável”, e o casamento de um modo geral obviamente era injusto com as mulheres: de modo que, quanto à poligamia, “ninguém tem uma desaprovação mais profunda” do que ele próprio. Mas isso era irrelevante. Os poligamistas de Utah mereciam exatamente os mesmos direitos de liberdade religiosa e pessoal do que todos os outros. Afinal, o princípio geral da liberdade era que “como é útil que enquanto a humanidade é imperfeita haja opiniões diferentes, também o é que haja diferentes experimentos de vida; que se dê livre escopo para variedades de caráter, exceto quando isso venha a lesar os outros; e que o valor de diferentes modos de vida seja provado na prática, quando qualquer pessoa considere adequado testá-los”.[\[505\]](#)

PRINCÍPIOS MODERNOS

NO FINAL DO SÉCULO XVIII, as atitudes em relação à sexualidade masculina e feminina tinham sido transformadas. Como vimos, esta reconfiguração se aproveitava de muitas ideias mais antigas sobre a natureza dos homens e mulheres: mas ela só se tornou possível com o surgimento de novos jeitos de pensar o caráter humano e a sociedade. Ela também foi deflagrada por dois fenômenos sociais sem precedentes: uma grande expansão da liberdade sexual para os homens, e a entrada irreversível das vozes femininas na vida pública. O impacto de ambos na cultura dominante foi profundo. O destaque cada vez maior das visões femininas sobre o sexo apoiava a percepção de que os homens, e não as mulheres, eram os mais sedutores. No entanto, ele também alimentava a preocupação pública com os efeitos nocivos da licenciosidade masculina, e uma crescente reação hostil contra seus defensores.

Os efeitos práticos desta combinação podem ser vistos em toda parte na sociedade dos séculos XVIII, XIX e XX. Ela gerou uma enorme efusão de energia filantrópica voltada ao resgate e reforma de mulheres decaídas, que examinaremos no capítulo seguinte. Ela ajuda a explicar a notável mudança nos tratamentos pornográficos do sexo, que até o fim do século XVII pressupunham a aptidão sexual superior das mulheres, mas depois passaram a celebrar cada vez mais a ação masculina e a passividade feminina.^[506] Seus temas gerais vieram a dominar a arte e a literatura, o namoro, o casamento, a educação, e cada esfera da vida pública e privada.

A criação deste novo mundo foi um dos legados mais ambíguos do Iluminismo. A longo prazo, isso beneficiou a emancipação das mulheres. Mesmo até o final do século XIX, a crença de que as mulheres eram moralmente superiores aos homens seria um grande estímulo para a consciência, a solidariedade e o ativismo feministas, e suas reivindicações de igualdade. Sua base principal era a premissa de que as mulheres eram o sexo

mais casto. Dali em diante, a ideia foi um dos principais fundamentos do feminismo moderno. No entanto, num nível mais imediato, a revolução das atitudes em relação ao desejo carnal surtiu um impacto menos positivo nas vidas de várias gerações de mulheres. Embora fortalecesse a união entre as mulheres, ela o fazia às custas de acentuar vários preconceitos sociais e sexuais. Como já vimos, ela levou diretamente ao estreitamento das restrições sobre o comportamento feminino, a uma obsessão cada vez maior pela dessexualização das mulheres, ao alargamento do abismo entre os padrões masculinos e os femininos, e a uma preocupação disseminada com as diferenças de classe nas questões morais. Enquanto isso, a principal meta da reação contra a licenciosidade masculina era menos restringi-la por completo do que simplesmente amenizar seus efeitos.

Isto não significa que as mulheres alguma vez tivessem sido tratadas com igualdade em épocas anteriores; nem que a sexualidade feminina não tivesse lugar na cultura vitoriana; nem que a liberdade masculina tenha se tornado universal ou irrestrita. Ainda assim, já em 1800 acontecera uma mudança fundamental e irreversível no modo como a sexualidade de homens e mulheres era pensada, e controlada. Ela plantou as sementes de uma crítica feminina cada vez mais poderosa ao modo como os homens detentores de posses dominavam pessoas de condição inferior. No entanto, esta mudança também colocou o poder patriarcal numa nova posição, e o fortaleceu de maneiras que, assim como em épocas anteriores, foram internalizadas e perpetuadas não só pelos homens como pelas próprias mulheres. Estas foram as hipocrisias e inconsistências, as tensões entre liberdade e repressão, criadas pela revolução do século XVIII, energeticamente elaboradas pelos vitorianos, e herdadas por nossos predecessores do século XX. Elas jamais afetaram igualmente todas as pessoas. Em décadas recentes, sua força intelectual e social diminuiu aos poucos. No entanto, elas estão conosco até hoje.



CAPÍTULO 5

AS ORIGENS DA ESCRAVIDÃO BRANCA

Guarda-te da mulher má, da adulação da língua de uma mulher estranha [...] Pois por uma prostituta um homem é reduzido a um pedaço de pão: e a adúltera caçará a vida preciosa.

A Bíblia Sagrada (ed. 1611), Provérbios 6:24 e 6:26

Em vez de condená-la [...], a razão, o argumento e as leis infalíveis da natureza clamam fortemente a favor da mulher desafortunada, seduzida e arruinada [...] Que nós então, com mão aberta e munificente, contribuamos para o alívio da agrura destas nossas semelhantes.

RICHARD HARRISON, *A Sermon [...] before the Governors of the Magdalen-Charity* [Um sermão [...] diante dos diretores da Magdalen-Charity], 1768, p. 11, 20

O tráfico de pessoas, especialmente mulheres [...] para a exploração sexual, é uma das violações mais hediondas dos direitos humanos que as Nações Unidas agora confrontam. Ele é disseminado e está crescendo. Suas raízes são condições econômicas e sociais.

United Nations Convention Against Transnational Organized Crime [Convenção da ONU contra o crime organizado transnacional], 2004, p. 4

NO SÉCULO XVIII, as atitudes em relação à prostituição foram transformadas para sempre. A visão protestante convencional anterior era que as prostitutas comuns eram as piores dentre todos os réprobos sexuais. Elas recebiam as punições mais severas: açoitamento sumário, prisão, e trabalhos forçados. Durante a década de 1650, quando o Ato Contra o Adultério as tornou sujeitas à execução, centenas foram simplesmente detidas, separadas à força de seus amigos e parentes, e transportadas por milhares de milhas cruzando o oceano até as Índias Ocidentais, sem nem mesmo um julgamento.*[\[507\]](#) Toda a cultura da disciplina sexual dependia desta severidade. Pois a terrível ameaça que as prostitutas lascivas e cobiçosas representavam para a

sociedade estava abundantemente ilustrada na Bíblia, e profundamente gravada na mente dos homens e mulheres comuns. As prostitutas não tinham uma licença especial, nenhuma função necessária: muito pelo contrário. Qualquer mulher incasta era uma prostituta; a promiscuidade reiterada apenas aprofundava seu pecado e sua monstruosidade.

Muito depois de 1800, as prostitutas continuaram a ser tratadas como perigosas disseminadoras de doenças e desordem. Mas a partir do meio do século XVIII, esta perspectiva foi cada vez mais rivalizada, e muitas vezes superada, pelo surgimento de atitudes alternativas em relação ao sexo comercial. As prostitutas, dali em diante, podiam tanto ser tratadas com compaixão quanto com recriminação. Aos olhos de inúmeros pensadores e ativistas do século XVIII, XIX e XX, a prostituição exemplificava a natureza da masculinidade e da feminilidade na sociedade ocidental moderna — em sua teoria e prática sexual, sua dinâmica de classe, e sua distribuição do poder econômico e político.

PROSTITUIÇÃO E FILANTROPIA

A PARTIR DA DÉCADA DE 1750, o resgate e reabilitação de prostitutas tornou-se uma das grandes preocupações sociais. Enormes esforços foram dedicados à fundação e operação de abrigos, *workhouses* e outras instituições de caridade para mulheres decaídas, garotas em risco de sedução, e outras vítimas reais ou potenciais da lascívia masculina.

Já observamos várias das principais transformações que tornaram isto possível. No meio do século XVIII, como um produto colateral do avanço da liberdade sexual para os homens, o escopo e a visibilidade da prostituição tinham aumentado de forma significativa. A visão de que ela devia ser tolerada passara a ser amplamente aceita. Assim como a ideia de que as prostitutas geralmente eram vítimas de sedução e abandono. E a noção tão antiga de que as prostitutas comuns podiam ser sumariamente punidas por seus maus atos foi aos poucos suplantada pelo princípio de que, na verdade, a prostituição em si não era legalmente punível. O que ainda resta a ser explicado é o crescimento e a configuração da filantropia pública em prol das prostitutas. Por que ela atingiu uma popularidade tão irrefreada?

As ideias básicas de que a prostituição talvez fosse um mal necessário, e de que as penitentes mereciam assistência, haviam surgido primeiro como parte de uma doutrina católica medieval. Na Igreja pré-Reforma, o culto de Maria Madalena tinha sido imensamente popular, e na Inglaterra protestante sua história continuou viva como uma parábola poderosa do fracasso e da redenção moral. “Não duvido que sejamos todos Madalenas ao cair em pecado”, escreveu John Foxe na década de 1560, “mas não somos novamente Madalenas ao conhecermo-nos e erguermo-nos do pecado”. O teatro dos primeiros reformadores adotou as dramatizações medievais da vida dela para propagar a doutrina calvinista; e seu dia era um dos poucos dias santos que continuavam a ser observados pela Igreja da Inglaterra. No começo do século XVII, sua imagem continuou reconhecível o bastante para enfeitar placas de

rua e inspirar versos. Na verdade, os retratos de Madalena chorando eram um tema tão popular na poesia contemporânea que deram origem a um novo adjetivo, “*maudlin*”,*[\[508\]](#) para descrever um sentimento lacrimoso. Mais adiante no século, sob influência de exemplos continentais, imagens pintadas e impressas de belas penitentes entraram altamente em voga. Várias das amantes de Carlos II foram retratadas como Madalenas. Na década de 1740, o gênero tornara-se tão onipresente a ponto de ser um dos clichês batidos e gastos que Hogarth ataca em sua obra satírica *Battle of the Pictures* [Batalha dos quadros] (ver ilustrações 10-12).[\[509\]](#)

Esta nova fascinação pelas penitentes coincidiu com uma crescente insatisfação com a eficácia da punição. A visão tradicional antes era de que o castigo era a melhor maneira de incentivar os pecadores sexuais a se reformarem. Deixar que a “punição te surre de volta para Deus”, dizia-se a eles, era a verdadeira “obra de caridade para com tua alma”. “A caridade despendida para corrigir os ociosos”, explicava certo religioso, “é melhor que aquela que lhes dá um sossego presente”, pois se fossem deixados sem correção, eles destruiriam não apenas a si mesmos mas também outras pessoas. “A piedade seria, portanto, em vós a maior das crueldades”, outro pastor exortou os magistrados em 1698: para ser verdadeiramente caridosos com prostitutas e os homens que conviviam com elas, eles deviam, em vez disso, “preterir todas as comoções da compaixão”, e exercer “o mais extremo rigor”. “Poucos são confiados à casa de correção”, costumava-se acreditar, “mas dela saem melhores.”[\[510\]](#)

No meio do século XVIII, no entanto, esta suposição se tornara questionável. Esta era, pensava o empresário Jonas Hanway, apenas a lógica ultrapassada de “legisladores e magistrados”, que acreditavam que “o trabalho compulsório, ou a correção corporal, podiam ou amedrontar os perversos, e prevenir a iniquidade; ou que o sofrimento destas severidades em si reformaria todas as atrocidades flagrantes”. Também era cada vez mais difícil reconciliá-la com a realidade sobrecarregada e suja da justiça metropolitana. Despir uma mulher e chicoteá-la em público “pode, quem sabe, contribuir com sua modéstia, e colocá-la num estado de inocência”,

considerou Bernard Mandeville dissimuladamente: mas na verdade “o açoitamento bem surte um efeito contrário”. O herói de *The London-Spy* [O espião londrino] estava igualmente certo: no máximo, “isso cria muitas prostitutas [...] mas não pode em medida alguma recuperá-las”.[\[511\]](#)

Este cinismo quanto à eficácia da punição tinha um longo histórico popular. Agora, no entanto, como vimos nos capítulos 1 e 2, ele adquiriu uma nova respeitabilidade. Já na década de 1690, mesmo alguns partidários das sociedades reformistas reconheciam que, contrariamente à visão tradicional, as prostitutas enviadas para uma casa de correção “de fato geralmente saem dez vezes piores e mais impudentes do que entraram”. A mesma conclusão gradualmente impôs-se a legisladores e magistrados também. Um comitê de Comuns decidiu em 1751 que havia “grandes defeitos na casa de correção, e maus usos dela”. Henry Fielding concordou: elas tendiam mais para “o incremento do que para a correção da libertinagem”. Em suma, como um de seus subordinados concluiu desesperançoso, depois de anos aplicando zelosamente a lei, era uma “severidade inútil” punir prostitutas, pois “a punição apenas evita o mal durante o tempo em que opera, mas raras vezes produziu sequer uma reforma”.[\[512\]](#)

Propostas alternativas, baseadas no poder da religião, foram apresentadas pela primeira vez por volta da virada do século. Certamente, argumentava Thomas Bray, o fundador das Sociedades para a Propagação do Evangelho e para a Promoção do Conhecimento Cristão, se as prostitutas ficassem confinadas “num abrigo penitenciário [...] sob a direção de algumas matronas sábias e virtuosas, e alguns santos clérigos idosos”, em seu devido tempo elas “recuperariam um devido temor a Deus, e horror por seus maus costumes”. Em vez da mera punição externa, elas deviam ser sujeitas a orações, catecismos, “penitências e métodos de mortificação [...] até que fossem moralmente persuadidas [e] se tornassem cabal e sinceramente reformadas”. Seu colega missionário e filantropo, Thomas Nelson, também estava convencido da necessidade de “uma casa para receber tais mulheres que estejam convencidas de seu desatino”, onde elas pudessem ser restauradas à saúde moral “por uma verdadeira disciplina cristã”.[\[513\]](#) Até que as atitudes

gerais em relação à culpabilidade geral das prostitutas começassem a abrandar nas décadas de 1730 e 1740, no entanto, estas visões caridosas eram incomuns.

Na verdade, durante muitos séculos, as atitudes inglesas neste ponto parecem ter sido mais severas que as de outros países cristãos. Durante a Idade Média, com o incentivo de sucessivos papas, vários conventos e outras instituições para prostitutas arrependidas tinham sido fundados em todo o continente, em Bizâncio, na Itália, Alemanha, França e em outros países. Mas não na Inglaterra. Muitas outras foram estabelecidas como parte da Contrarreforma católica dos séculos *xvi* e *xvii*. No entanto, para os comentadores ingleses, estes sempre haviam sido exemplos da corrupção sexual do catolicismo, e não projetos sociais sérios.[\[514\]](#)

Foi só perto da metade do século *xviii*, conforme o apoio à ideia se difundiu aos poucos, que sua prática nos países católicos cada vez mais foi mencionada com aprovação e não com desprezo. Na década de 1750, muitos defensores ingleses de um abrigo penitenciário eram francos sobre sua admiração pelos exemplos estrangeiros. Os ingleses, pensava Hanway, não eram de um modo geral tão sexualmente “abandonados” quanto, digamos, os italianos; mas na hora de lidar com as consequências, eles tinham muito o que aprender. “Embora nos consideremos tão mais sábios do que muitas outras nações, no entanto, neste ponto particular, estamos muitos anos atrás de diversas delas.”[\[515\]](#) Era a fala não só de um indivíduo muito viajado, mas de uma geração mais cosmopolita. Meio século de aumento do envolvimento inglês em questões europeias, através do comércio, viagens e guerras, tinha ampliado a apreciação, em primeira ou segunda mão, dos jeitos estrangeiros de fazer as coisas.

A noção de um abrigo penitenciário também se tornou cada vez mais praticável. No começo do século *xviii*, [\[516\]](#) propostas inovadoras como as de Bray e Nelson continuavam sendo a meta de uma minoria devota, e sua implementação enfrentava uma hostilidade disseminada. Como todas as áreas da vida pública após a Revolução Gloriosa, as novas instituições filantrópicas tendiam a tornar-se um campo de batalha entre os interesses de *whigs* e

tories, High Churchmen*[517]e dissidentes. Cada uma das principais iniciativas de caridade do período — corporações de pobres**, [518]workhouses e escolas de caridade — foi solapada por estes conflitos políticos e sectários.

A partir da década de 1730, por contraste, surgiu uma nova maneira menos politizada de organizar a filantropia pública, adaptada a partir do mundo da especulação comercial: uma empresa privada, de capital acionário, fundada por subscrições e voltada a um problema específico, e não aos pobres como um todo. O espetacular sucesso, neste modelo, do London Foundling Hospital para crianças abandonadas (licenciado em 1739, aberto em 1741) de repente fez a intervenção prática nos problemas sociais parecer muito mais fácil do que havia sido no começo do século. Junto com a deflagração da guerra no fim da década de 1730 (e novamente no meio da de 1750), isso também ajudou a tornar a filantropia de capital acionário uma prática da moda, principalmente entre a crescente comunidade empresarial da capital. Conforme a aritmética política se estabeleceu como um fundamento central das políticas públicas, salvar vidas tornou-se uma prioridade nacional cada vez mais urgente.[519]

O Foundling foi rapidamente seguido pelo London Hospital (em 1740) e o Middlesex Hospital (em 1745), que eram voltados para doenças e ferimentos em geral, e depois por uma profusão de projetos mais especializados: entre eles o chamado Lock Hospital para o tratamento de doenças venéreas (em 1747), dois hospitais para a cura da varíola, e não menos que cinco “maternidades” filantrópicas para auxiliar no parto de mulheres pobres. A Magdalen House para prostitutas penitentes, e o Lambeth Asylum para proteger garotas pobres da sedução, ambos os quais foram abertos em Londres em 1758, seguiam o mesmo modelo. Assim como o Dublin Magdalen Asylum, fundado em 1767, e todas as instituições posteriores deste tipo.[520]

No meio do século, as atitudes em relação aos projetos sociais inovadores tinham sido viradas de ponta cabeça. Antes o reduto de uma minoria e uma excrescência da devoção religiosa excepcional, a caridade publica tinha se

tornado uma das maiores expressões de status social e mercantil. Entre os fundadores da Madgalen House e do Lambeth Asylum não havia um único membro do clero. Em vez disso, a filantropia agora era uma atividade praticada por uma grande e variada comunidade de homens e mulheres detentores de posses, e amplamente celebrada como um marco do Iluminismo britânico. “Mal se pode mencionar uma doença ou moléstia”, admirou-se um pastor metropolitano em 1762, “que não tenha um abrigo prontamente encontrado para o infeliz [...] sofredor indigente”. “Há uma abundância feliz de filantropia geral em toda a nação”, exultavam outros; Londres como um todo era “um ornamento, principalmente em suas instituições públicas de caridade, para a natureza humana, e para o cristianismo”.[\[521\]](#)

A fundação de instituições de caridade para resgatar mulheres pobres do sofrimento sexual foi, portanto, apenas um exemplo de um movimento mais geral para melhorar a saúde e engrossar os números das classes trabalhadoras, e assim aumentar a força e prosperidade nacional. No entanto, a proeminência das entidades filantrópicas sexuais também ilustra o avanço de novos sentimentos sobre a inocência e a culpabilidade das mulheres. A visão mais antiga sempre havia sido que amparar filhos bastardos e pecadores sexuais iria apenas incentivar a fornicção. Como Defoe resumiu os argumentos contra um abrigo para crianças abandonadas em 1728, isso “criaria um viveiro para a lascívia, e incentivaria a fornicção [...]. Quem teria medo de pecar, se puder tão facilmente livrar-se de seus bastardos? Em breve estaremos infestados de crianças abandonadas quando se dê tal incentivo à promiscuidade”. Mas no meio do século XVIII, pela primeira vez, a opinião contrária começara a ter alguma força. É verdade que o exercício da compaixão era mais fácil em alguns casos do que em outros. Argumentar, por exemplo, que os pacientes de doenças venéreas eram vítimas dignas de pena, e não pecadores infames e culpáveis, exigia uma retórica significativamente defensiva dos primeiros propagandistas do Lock Hospital. Não, eles eram forçados a enfatizar, as prostitutas doentes (e outros “que voluntariamente acarretam este infortúnio sobre si mesmos”) não eram “objetos impróprios”; não, elas não deviam “ser abandonadas e deixadas apodrecer vivas”; não, elas

continuavam em seu ofício, espalhando doenças, não por vontade própria mas só por “uma espécie de necessidade”. O principal problema do hospital para atrair apoio da sociedade elegante era que seus benefícios práticos pareciam ser comparativamente limitados. O mero caráter repulsivo do assunto também não ajudava. Em nenhuma outra instituição de caridade o próprio capelão, longe de correr para resgatar almas, francamente admitiria para seus pacientes que não podia ficar muito tempo na ala, ou “conversar convosco em particular”, devido a seu estado repugnante.[\[522\]](#)

Muito mais atraente era a perspectiva de “transformar mulheres *ruins* em *boas*” através de uma instituição de caridade para prostitutas penitentes. Na década de 1750, o apoio a esta ideia se tornara um lugar-comum da sociedade refinada. Jornais e panfletistas discutiam calorosamente seus princípios e sua prática. Membros do Parlamento falavam dela com aprovação. O arcebispo de Canterbury adquiriu um profundo interesse. Horace Walpole fez uma piada sobre transformar Strawberry Hill num “abrigo para *filles repenties*”. O poeta John Lockman, que escrevia sobre assuntos correntes, rapidamente publicou “O solilóquio de Margareta arruinada, em seu sótão na Drury Lane, após ler a proposta para salvar garotas desertadas e prostituídas”, para ser executado com acompanhamento musical em Vauxhall. O público menos elegante podia comprar um panfleto de um *penny* que explicava a utilidade de um abrigo penitenciário. A duquesa viúva de Somerset, que tinha sido a primeira das “damas peticionárias” em prol de um abrigo para crianças abandonadas em 1729, novamente deu exemplo, liderando as subscrições. Muitos planos concorrentes foram elaborados. O jornal *London Chronicle* anunciou que arcaria com os custos da publicação de qualquer proposta, para auxiliar na busca do projeto mais viável. Um grande comitê de luminares instaurado para o mesmo propósito incluía entre seus membros o ator David Garrick, um homem muito devoto a sua esposa, tão feliz no casamento que jamais passava um dia sequer longe dela, assim como o infame libertino John Wilkes, que se comprazia com a variedade sexual.*[\[523\]](#) Nenhum outro esquema prático do período teve um apelo tão bem-sucedido a homens e mulheres com vastas diferenças de sensibilidade.[\[524\]](#)

O atrativo universal desta ideia também ficava evidente na atitude dos autores mais influentes da época. Na década de 1750, Samuel Johnson já tinha bastante experiência pegando prostitutas: embora principalmente, ele enfatizava, “para ouvir suas histórias”. “Seus amigos mais jovens de vez em quando fingiam tachá-lo com intenções menos castas”, registra um de seus primeiros biógrafos. “Mas ele respondia — ‘Não, senhor; jamais procedemos ao *Opus Magnum*’.” Em certo momento, o próprio Samuel Johnson atuara diretamente para salvar “uma destas mulheres desventuradas”. Ele a carregou para casa nas costas, cuidou dela enquanto se recuperava da doença venérea, e encontrou um emprego respeitável para ela: precisamente o tipo de caridade que, agora se imaginava, um abrigo público deveria proporcionar.[525]

Samuel Richardson, por outro lado, gabava-se de jamais na vida ter visitado um bordel, ou mesmo estado “na companhia de uma mulher lasciva”. No entanto, ele também foi cativado pela ideia. Já na década de 1740 ele havia defendido um “colégio para madalenas”, e discutira com sua confidente lady Bradshaigh qual era o melhor jeito de ajudar mulheres decaídas. Ao revisar *Clarissa* em 1751, ele deu uma nova ênfase ao arrependimento da heroína por sua incastidade forçada. A srta. Harlowe, uma personagem agora digna de atenção, “tinha sido uma *segunda Madalena* em sua *penitência*, e, no entanto, não tão grave quanto uma *Madalena* em suas *faltas*”. Três anos depois, a sensibilidade superior de sir Charles Grandison foi revelada por sua reação misericordiosa à “melancólica história” da velha amante de seu pai, a “pobre Madalena”, a sra. Oldham, que “chorava [...] como uma penitente” em gratidão por sua bondade. Mais adiante no romance, Richardson leva sir Charles a fazer um discurso apaixonado a favor de “Um abrigo para penitentes femininas”, onde mulheres seduzidas podiam “recuperar o caminho da virtude”. Quando a Magdalen House foi aberta, Richardson tornou-se um subscritor generoso e um ativista em prol dela.[526]

Ainda mais importante foi o engajamento de dois grupos principais. O primeiro eram os magistrados mais influentes da cidade. “Quem não folgará em ver esta feliz mudança?”, exclamou o juiz cego John Fielding, “prostitutas miseráveis etc. convertidas em mulheres modestas, decentes e felizes, e

criadas domésticas úteis.” Havia anos, escreveu seu colega Saunders Welch em 1753, que ele desejava “de coração ardente” que, nesta era de “abrigos para quase qualquer calamidade humana”, fosse possível proporcionar um “onde estas criaturas infelizes pudessem ser resgatadas da doença e da miséria, e em vez de ser um estorvo para o público, tornassem-se úteis para ele”. No fim da década de 1750, ambos submeteram a público planos detalhados e dedicaram-se vigorosamente à arrecadação de verbas.[\[527\]](#)

O que ajudou ainda mais o projeto foi o fato de ele ter sido adotado por um grupo de filantropos mercantis que incluía Hanway, o humanitário mais ativo e excêntrico do século XVIII, e seu sócio Robert Dingley. Eram homens de vastos contatos, hábeis em mobilizar a opinião pública, que já tinham uma considerável experiência como fundadores e dirigentes de outras instituições de caridade de capital acionário. Uma vez que eles voltaram sua plena atenção para a criação de um abrigo penitenciário, o resultado era quase indubitável. “Este parece ser o único objeto que nos escapou”, escreveu Hanway entusiasmado para Dingley em 1758, quando eles passaram a ter em vista sua fundação. Que perspectiva gloriosa, exclamou ele, “cooperar com o céu” transformando prostitutas abandonadas em esposas e mães felizes — “um trabalho de *criação* assim como de *redenção*”.[\[528\]](#)

Uma vez articulada e promovida destas maneiras, a ideia de um abrigo para penitentes capturou a imaginação popular mais rápida e completamente do que qualquer outra instituição de caridade do século XVIII. Quando a subscrição foi aberta, alcançou mais de 3 mil libras dentro de umas poucas semanas — mais verba do que outras entidades arrecadavam em anos. Dentro de uns poucos meses, os dirigentes tinham alugado e equipado um prédio, e em 10 de agosto de 1758 a Magdalen House em Whitechapel recebeu suas primeiras penitentes. Em 1760, o número de internas, originalmente restrito a cinquenta, inchara para mais de 130; em 1769, quando o abrigo começou a construir novas acomodações em Blackfriars, mais de 1.500 mulheres tinham passado por ele. Ao longo das décadas seguintes, as contribuições afluíam de todo o mundo anglófono. “De Buckinghamshire a Barbados, de Middlesex a Madras, de Chepstow a Calcutá”, homens e mulheres apoiavam com

entusiasmo a nova obra de caridade.[\[529\]](#)

Seu sucesso exemplificou uma mudança profunda e duradoura no tratamento da imoralidade sexual. Dali em diante, as organizações de caridade não governamentais sempre desempenhariam uma função principal nas políticas sociais referentes à prostituição, complementando e mesmo botando para escanteio o foco tradicional da Igreja e do Estado no policiamento e punição. Esta foi uma notável expansão na escala e ambição da caridade coletiva. Além do mais, as políticas públicas agora assumiam que as mulheres não eram sempre totalmente responsáveis por sua própria conduta sexual. Em vez disso, precisavam ser resgatadas de circunstâncias que estavam além de seu controle. A filantropia, portanto, tanto reformulou o problema da prostituição quanto prometeu uma nova solução radical. “O velho método de lutar tem se revelado tão ineficaz”, afirmava Hanway. “Tentemos um tipo diferente de tratamento.”[\[530\]](#)

PENITÊNCIA E RESSURREIÇÃO

A FILANTROPIA PROMETIA PROPORCIONAR TRÊS TIPOS DIFERENTES de benefício: espiritual, demográfico e econômico. Seus métodos eram evidentemente novos. Mas os argumentos a seu favor tinham uma semelhança notável com aqueles que tradicionalmente haviam servido de alicerce à punição.

O objetivo mais fundamental de ambos, por exemplo, era resgatar os pecadores da perdição. Diferentemente de outros abrigos, gabavam-se os apoiadores da Magdalen House, este salvava não apenas corpos como também almas. Só ele reconfortava a “mente ferida”, e aliviava “a angústia impronunciável de uma consciência sangrando”; apenas ele era “destinado a curar a alma, e não apenas abrandar dores temporárias, mas sim salvar de tormentos eternos”. A “grande e substancial meta” de seu confinamento, como era lembrado a todas as mulheres no momento da internação, era sua salvação.[\[531\]](#)

Com este propósito, a vida na Magdalen House era dominada por orações individuais e públicas, sermões, hinos, leitura de textos edificantes, e instrução religiosa ministrada pela matrona e pelo capelão residentes. O jejum era “especialmente recomendado”. O objetivo maior disso tudo era preparar as internas para um bom fim. Assim como as conversões de pecadores notórios no leito de morte, ou as últimas confissões de condenados moribundos, o regime espiritual das prostitutas penitentes pretendia colocá-las num estado apropriado de prontidão para o paraíso. Na verdade, a morte em si muitas vezes era retratada como um alívio iminente e feliz. “A bem-aventurança futura” não estava muito longe, garantia-se às internas; “confortos perpétuos” estavam sendo preparados para elas no céu; os anjos divinos estavam afinando suas harpas em prontidão.[\[532\]](#)

O mesmo tom muitas vezes era usado na literatura edificante. Quando, em 1770, os diretores da entidade publicaram “Uma narrativa autêntica de uma madalena”, para dar ao público uma ideia do que acontecia com as penitentes

bem-sucedidas, o texto descrevia uma menina que, quase imediatamente após ser liberada, adoecera, perdera uma perna para a gangrena, e morrera. Na obra de imensa popularidade *Triumphant Death of F. S., A Converted Prostitute who died April 1763, aged 26* [Morte triunfante de F.S., prostituta convertida que morreu em abril de 1763, aos 26 anos] (que em 1800 já tivera pelo menos catorze edições em todo o Império), a heroína passa um mês em seu leito de morte, recebendo visitas, testemunhando a bondade de Deus, e irrompendo numa canção improvisada, antes de finalmente expirar “sem o menor indício de dor”. Mesmo a imagem inspiradora escolhida para decorar a sala da matrona na Magdalen House retratava a “Morte de uma prostituta penitente”.[\[533\]](#)

No entanto, pretendia-se ressuscitar as penitentes nesta vida também. Às vezes sugeria-se que o próprio abrigo era um paraíso na terra: “Um pequeno céu”, um “lugar abençoado”, “um celeste abrigo hospitaleiro”. Tão grande era a santidade do lugar, alardeava um dos primeiros relatos, que se sabia de pecadores que haviam se convertido apenas por ouvir falar dele. Outros observadores, como Horace Walpole e seu amigo, o poeta Edward Jerningham, foram cativados por sua semelhança com um convento. “Embora sua juventude tenha sido maculada cedo”, declamou este último, num esforço inexplicavelmente bem recebido de 1763, “Uma segunda inocência elas aqui obtêm,/ E a penitência em trajes de freira cura seu nome ferido”.[\[534\]](#)

A metáfora mais comum era que a Magdalen House era uma família. Suas internas eram crianças, que deviam ser protegidas do mundo e educadas para a ordem, a virtude e a obediência. Os administradores não deviam ser chamados de dirigentes, mas sim de “Guardiães” ou “Pais”; a matrona era “uma boa mãe para toda a sua pequena família”; as penitentes eram tratadas com a “delicadeza do afeto paternal”. Reduzidas a um estado de dependência infantil, elas eram as “filhas vergonhosas” de seus pais, suas “meninas aflitas”. Viviam, observava-se com satisfação, “com a simplicidade de criancinhas”. Para facilitar sua recuperação e renascimento, dava-se preferência a candidatas mais novas e maleáveis, e não se poupavam esforços para obliterar o passado. Uma mulher podia adotar um novo nome. Ninguém

tinha permissão de investigar seu histórico. O contato com o mundo exterior era minimizado.[\[535\]](#)

Por meio destes métodos, pretendia-se limpar a reputação e reformar o caráter de cada penitente. Em lugar do ócio e do vício ela assimilaria hábitos de disciplina e sobriedade. Ao ser admitida, jurava “comportar-se de modo decente e ordeiro”. Suas antigas roupas eram retiradas e, caso consideradas “requintadas demais” para sua condição, confiscadas. Em vez disso ela era vestida com um simples uniforme cinza; aconselhada a manter “o olhar humilde, dócil e voltado para baixo”; e recebia uma alimentação frugal e saudável. Cada dia seguia um horário rígido de culto religioso e trabalho duro, cujo propósito prático é bem representado pelas passagens bíblicas sobre a vida de Cristo recomendadas para contemplação e imitação: “Seu frequente exercício do dever da oração privada”; “Sua mente humilde e modesta”; “Seu contentamento com uma condição chã e rasteira neste mundo”; e assim por diante. Reeducar prostitutas deste modo possibilitava sua reabilitação no mundo, restaurando-lhes a saúde e a virtude, e curando para sempre sua “doença da mente”. Acima de tudo, isto preparava o caminho para seu retorno a uma família, a instituição que melhor garantia a harmonia pública e privada. Restaurar o tecido da vida doméstica era uma preocupação central dos dirigentes da entidade, que dedicavam um tempo e um esforço consideráveis à reconciliação das penitentes com seus pais e amigos.[\[536\]](#)

Em seu paternalismo, sua ênfase na reeducação, e seu desejo de reparar relações sociais feridas, a Magdalen House inconscientemente ecoava os ideais das casas de correção dos séculos XVI e XVII. O mesmo se via em sua preocupação com a saúde nacional, embora no meio do século XVIII ela tivesse se tornado muito mais central e elaborada do que fora nos períodos Tudor e Stuart. Como todas as grandes instituições de caridade do meio do século XVIII, a Magdalen House pretendia aumentar a população. Estimavam os dirigentes em 1759, 60% das mulheres que eles resgatavam, sem isso, “estariam mortas em menos de dois anos”. Aos olhos de seus apoiadores, estas eram vidas inestimáveis a serem salvas, acima de tudo “num período em

que a guerra tão amplamente espalha suas terríveis devastações da espécie humana”.[\[537\]](#)

O mais inspirador de tudo era a perspectiva de estimular o casamento e a fertilidade. Nada sintetizava o poder transformador da filantropia nas décadas de 1750 e 1760 de forma tão vívida quanto a imagem de prostitutas estéreis transformadas em “alegres mães de crianças”, ou de meninas órfãs salvas da ruína, e treinadas em vez disso para serem “boas esposas, e mães de uma prole numerosa”. “Dedica-se um incentivo especial àquelas que se casarão”, declaravam os promotores do Dublin Asylum. Jonas Hanway, um eterno solteirão, estava confiante de que “grandes números destas convertidas encontrariam bons maridos”; pois era evidente para ele que “nem todos os homens são igualmente delicados, neste aspecto”. “Uma mudança de conduta desta espécie”, reconhecia um dos primeiros relatos sobre madalenas que se transformavam em jovens noivas dignas, não era “menos estranha do que nova”; mas elas sem dúvida dariam “as melhores esposas”. Um sistema de recompensas em dinheiro foi criado para incentivar a prática. Os resultados iniciais foram encorajadores. Cerca de 10% a 15% das mulheres que cumpriam seu tempo na casa se casavam depois. Não tardava muito para que, para a “inexprimível satisfação” dos dirigentes, começassem a parir filhos.[\[538\]](#)

Dentro de umas poucas décadas, no entanto, a aritmética política estava começando a avançar na direção oposta. Em 1798, o *Essay on the Principle of Population* [Ensaio sobre o princípio da população], de Malthus, codificou a nova ortodoxia: era a superpopulação, não a subpopulação, que constituía a verdadeira ameaça para a prosperidade tradicional. Muito antes disso, a noção de que o número de indivíduos das classes trabalhadoras era menos importante do que sua disciplina econômica começou a ganhar terreno. Devia-se deixar que a população, afirmou categoricamente o prestigiado comentador econômico Arthur Young em 1774, “seguisse seu próprio curso”. A mesma ideia estava implícita em *A riqueza das nações*, de Adam Smith, obra de imensa influência publicada dois anos depois. Como concluiu o secretário da Philanthropic Society em 1789, “não era uma suposição sempre

verificada pela experiência” que todas as vidas valiam ser salvas ou amparadas.[\[539\]](#) Embora os princípios demográficos tivessem sido centrais para a fundação das entidades filantrópicas do meio do século XVIII, no começo do século XIX sua aplicação prática passara a parecer muito mais complicada.

SEXO E TRABALHO

UM ARGUMENTO MAIS SÓLIDO ERA QUE A CARIDADE ERA O MELHOR jeito de transformar meninas órfãs e prostitutas em membros economicamente produtivos da sociedade. Esta consideração também tinha antecedentes de longa data. O trabalho forçado nas casas de correção fora introduzido na dinastia Tudor como meio de acostumar os ociosos e dissolutos à disciplina não só moral como econômica. A ideia geral de aumentar a prosperidade nacional treinando sistematicamente os pobres e colocando-os para trabalhar já estava presente pelo menos desde esta época, e ganhara um novo impulso no fim do século XVII.

No início não foi fácil visualizar a ideia de usar as prostitutas desta maneira. Na década de 1690, Thomas Bray só conseguia pensar que as prostitutas penitentes deveriam ser “colocadas para trabalhar numa atividade qualquer para a qual estejam mais aptas”; enquanto em 1726, ainda era possível Daniel Defoe duvidar que qualquer mulher decaída pudesse readquirir hábitos de laboriosidade. No meio do século XVIII, no entanto, esta proposta passara a ter um apelo poderoso. “Basta empregá-las para salvá-las”, agora se dizia sobre as prostitutas. Por trás deste novo otimismo estava a eterna esperança de que as instituições de caridade talvez fossem capazes de se financiar com o trabalho de seus residentes, talvez até mesmo obter algum lucro. Foi prevendo “um grande aumento da riqueza nacional” através destes meios que a Sociedade para o Incentivo das Artes, Manufaturas e Comércio ofereceu sua medalha de ouro em 1758 para o melhor plano “para receber e empregar as prostitutas comuns que estiverem desejosas de abandonar o mau caminho”.[\[540\]](#)

Esta mudança de atitude surgiu de um novo jeito de pensar sobre a conexão entre prostituição e trabalho. A visão mais antiga, quase incontestada antes de 1700 e ainda facilmente localizável meio século depois, era que as mulheres se tornavam prostitutas por causa do tipo de trabalho que faziam e

dos hábitos dissolutos que este trabalho gerava. Criadas domésticas, chapeleiras e costureiras de um modo geral eram tão expostas a tentações, oportunidades e perigos, dizia o argumento, que muitas delas acabavam vendendo seus corpos além de suas habilidades profissionais. Nove entre dez meninas aprendizes de chapeleira, advertia uma pesquisa ocupacional em 1747, eram “arruinadas e perdidas: faça-se uma pesquisa de todas as mulheres comuns da cidade que dão seus passeios entre Charing Cross e Fleet Ditch e, estou convicto, mais da metade delas foi treinada como chapeleira” (ver ilustração 15).[\[541\]](#)

Implícito nesta visão estava um dos princípios mais caros às classes detentoras de posses: que uma vida honesta estava ao alcance de qualquer homem ou mulher que assim desejasse, e que a pobreza era uma consequência, jamais uma causa, da prostituição. “Melhor trabalhades duro e vos submeterdes ao mais medíocre dos serviços do que tornardes-vos odiosas a Deus e ao homem”, John Dunton havia rogado às mulheres imorais em 1696: a incompetência não era desculpa para o vício. Uns poucos anos depois, as sociedades pela reforma dos costumes passaram a distribuir panfletos gratuitos às prostitutas, em que a mesma mensagem era transmitida com toda a clareza possível. “Para aquelas que alegam que sua *pobreza* as impele a este maldito modo de vida”, proclamava o autor de um destes textos,

Eu respondo,

1. Há muitos jeitos honestos de proporcionar o necessário para a vida. E se elas não foram criadas para trabalhar (que é sua costumeira resposta a isto), deveriam agora se acostumar ao trabalho, em vez de vender suas almas ao Diabo [...]
2. O verdadeiramente necessário para a vida é fácil de proporcionar; uma vez que a humildade, a mortificação e a abnegação passam a prescrever a quantidade e qualidade de nossa comida e vestuário.
3. Deus prometeu *acrescentar estas coisas externas àqueles que buscam seu reino e sua justiça* [...] (Mt 6,33).
4. Se o caso de fato fosse como o colocais, seria melhor morrer de fome aqui, do que *perecer* para toda a eternidade.

Alegar pobreza era um “torpe e falso subterfúgio” para uma prostituta, concordava outro, pois “era o amor imoderado pelo prazer sexual, era a indolência, e uma aversão ao trabalho honesto, que primeiro corrompiam a mente delas”.[\[542\]](#)

No entanto, a natureza evidentemente defensiva de tais argumentos de perto da virada do século aponta para o surgimento de ideias alternativas. Thomas Bray ficou emocionado ao ouvir “que muitas destas mulheres dadas ao roubo e à lascívia que são confiadas a Newgate, como também estas leitoas ambulantes [i.e. prostitutas de rua] que são açoitadas em Bridewell, muitas vezes queixam-se com lágrimas nos olhos que é por falta de emprego, e para ganhar o pão, que elas se voltam a esse abominável modo de vida, ou continuam nele.” Era “muito claro”, concluía ele, que “suas necessidades e seus desejos juntos são violentos demais para que sua licenciosidade seja contida”. A mesma inquietação sobre a distinção entre a pobreza involuntária e a fraqueza inerente permeia a obra de outros comentadores sociais do período. “Vê-se”, escreveu Dunton sobre as prostitutas comuns, “que estas criminosas geralmente são mulheres ociosas ou pobres. Se fosse tomado o cuidado de obrigar as primeiras a trabalhar, e achar meios de empregar as segundas, muito desta lascívia poderia ser evitada”. Muitos outros londrinos parecem ter pensado o mesmo; uns poucos meses depois, uma nova corporação dos pobres deu início a sua campanha contra a ociosidade e pobreza em termos parecidos.[\[543\]](#)

Ao longo do século XVIII, estes esboços de distinção vieram a ser desenvolvidos numa visão essencialmente nova e mais sofisticada da relação entre trabalho e vício. Isto não se devia apenas à mudança geral rumo a explicações estruturais, e não pessoais, do comportamento sexual. A nova visão também refletia uma importante tendência econômica: ao longo do século XVIII, diversos ramos empregatícios urbanos tradicionalmente femininos passaram a estar cada vez mais sujeitos a competição e monopólio dos homens. Na década de 1780, a questão tornara-se tão famosa que o *Times* exortou o Parlamento a “aplicar um pesado imposto sobre vendedores

homens em todos os ramos que deveriam oferecer emprego para mulheres”; chamando atenção em particular para a perniciosa masculinização dos ramos da perfumaria, chapelaria, alfaiataria e venda de tecidos.[\[544\]](#)

Como resultado, aquilo que era visto como a relação causal entre prostituição e empobrecimento foi mais ou menos invertido. Por volta do fim do século, por exemplo, as primeiras análises feministas da prostituição focavam os males do desemprego feminino. O fato de que “multidões de homens” haviam se instalado em vocações femininas, como a venda de “linho, gaze, laços e rendas [...] perfumes e cosméticos [...] penas e enfeites [...] toucas e gorros”, argumentou Priscilla Wakefield em 1798, não deixava meio de “ganhar uma vida honrada para muitas mulheres destituídas, que uma pavorosa necessidade impele ao exercício da prostituição”. A monopolização dos empregos pelos homens, concordava Mary Ann Radcliffe em *The Female Advocate: or an Attempt to Recover the Rights of Women from Male Usurpation* [A defensora feminina: ou uma tentativa de recuperar da usurpação masculina os direitos das mulheres] (1799), forçava as mulheres diretamente “à necessidade absoluta de trocar sua virtude por pão”. Ambas sabiam por experiência como era difícil uma mulher sustentar uma família sem o apoio de um marido.[\[545\]](#)

Na obra de pensadores mais radicais como Mary Hays e Mary Wollstonecraft, a crítica ia ainda mais longe, e a prostituição às vezes era considerada um epítome de todo o sofrimento feminino. No romance inacabado *The Wrongs of Woman* [Os males da mulher], de Wollstonecraft, quando a protagonista ouve a história terrível de uma ex-prostituta, isso faz “seus pensamentos tomarem um escopo mais vasto [...] ela foi levada a pensar no estado de opressão das mulheres” de um modo mais geral. Afirmações assim tinham uma força particular no difícil clima econômico da década de 1790. No entanto, àquela altura, a ideia de que a deficiência de oportunidades de emprego era uma das principais causas da prostituição já estava estabelecida fazia tempo. “As mulheres só têm uns poucos ofícios, e ainda menos manufaturas que as empreguem”, observava-se em 1758: não era grande surpresa que tantas terminassem como prostitutas. Era uma

absurda afetação, advertia outro escritor em 1760, recusar apoio e emprego a mulheres decaídas, e supor que fosse melhor elas “morrerem mártires da castidade” do que ganhar seu sustento do único jeito que lhes restava.[\[546\]](#)

Por conseguinte, era comum que filantropos do meio do século XVIII argumentassem que se devia oferecer alguma forma de emprego às prostitutas, para permitir que vivessem honestamente e canalizassem sua força de trabalho inexplorada para um bem maior. John Fielding sugeriu que a Magdalen House funcionasse como lavanderia pública, para maximizar sua utilidade. O Lambeth Asylum buscava ensinar ofícios úteis a suas meninas. No entanto, quanto mais estas ideias eram postas em prática, mais claro ficava que não seria fácil elas terem êxito sem tirar o emprego de outras mulheres. “Se toda a roupa fosse lavada aqui, o que seria das pobres lavadeiras?”, perguntou certo comentador crítico, “não seria necessário fundar imediatamente uma enfermaria ou abrigo para elas?” Quanto a instruir órfãs e penitentes para costurar, fazer vestidos e outras atividades do gênero, isso apenas arruinaria, e levaria à prostituição, as mulheres já estabelecidas nestes ofícios.[\[547\]](#)

Era em parte para fugir a este paradoxo que muitos filantropos propunham inaugurar ramos empregatícios totalmente novos. Foi o mercado em rápido crescimento dos tapetes persas, e a perspectiva de dominá-lo com uma produção doméstica, que primeiro impeliram Hanway a levar a sério toda a ideia de um abrigo penitenciário (ver ilustração 16). Outros sugeriam uma empresa de fabricação de rendas, para que “se poupassem vastas somas que agora são enviadas à França e a Flandres”, ou a manufatura de “bordados de Dresden, agora tão na moda”. Todos os aspectos do plano, concordava o economista teórico Joseph Massie, deviam ter como meta reduzir as importações do exterior.[\[548\]](#)

Um alvo ainda mais convidativo era o sexismo do mercado de trabalho doméstico. “Há muitos ofícios agora nas mãos de homens”, explicava Hanway, “em que as mulheres poderiam se sair igualmente bem, e alguns em que sua engenhosidade natural lhes permitiria saírem-se muito melhor.” John Fielding esboçou uma lista deles — “costurar e trançar sapatos [...] preparar

todo tipo de papas alimentícias para uso da Marinha [...] pregar estojos de relógio [...] fazer perucas e caixas de chapéu”. As possibilidades pareciam ilimitadas: fazer alfinetes, trançar cabelos para peruqueiros, flores artificiais, brinquedos de criança. Se fosse possível ampliar a gama das ocupações femininas, esperava-se que menos mulheres fossem obrigadas a entrar para a prostituição. Em Birmingham, observou certo escritor, as mulheres eram empregadas em todo tipo de ocupações masculinas, tais como relojoaria e gravura. “Também me disseram”, concluía ele triunfante, “que não existe prostituição de rua em Birmingham.”[549]

No entanto, quando a Magdalen House, o Lambeth Asylum e o Dublin Asylum foram inaugurados, o trabalho das internas era convencional, e a renda proveniente dele era mínima. À parte um experimento inicial de fazer tapetes “à maneira turca”, o que elas faziam era fiar lã, linho e seda, e costurar roupas: de modo algum os “novos ofícios para mulheres” que haviam sido imaginados. O Lambeth Asylum diversas vezes tentou alavancar os negócios anunciando publicamente seus serviços. Suas meninas ofereciam-se para costurar “uma camisa com arremate” por dois xelins; uma “simples” por um xelim e seis *pence*; ou um vestido de criada por apenas um xelim. Mas havia muito pouca demanda. Portanto, a entidade era obrigada a se virar com poucos recursos. Parte do terreno era sublocada para um comerciante de peixes. Um estábulo convertido serviu como sua primeira capela; o jardineiro fazia as vezes de assistente do capelão; e um menino cego de catorze anos foi encontrado para tocar o órgão durante os cultos (até que “grandes queixas” foram feitas sobre seu desempenho, e foi preciso contratar um músico pago em vez disso).[550] Mais uma vez, revelou-se uma considerável discrepância entre as ambições e os êxitos imediatos da caridade para vítimas sexuais.

INTERESSE PRÓPRIO E INTERESSE SEXUAL

O APELO DA ABORDAGEM FILANTRÓPICA IA MUITO ALÉM DE SUA promessa de melhoria social. Vaidade, moda e interesse próprio também eram motivações importantes. As redes de família, amizade e comércio, por exemplo, também eram cruciais para o sucesso de todas as instituições públicas de caridade. Entre si, os oito homens que fundaram a Magdalen House detinham cinco diretorias da Companhia da Rússia, quatro da Sociedade Marinha, e quatro do Foundling Hospital; com outros laços de parentesco, de relações comerciais, ou através do Banco da Inglaterra e da Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão.[\[551\]](#)

A desvantagem desta dependência de laços particulares era que os conflitos de personalidade facilmente levavam à cisão. Em 1756, por exemplo, John Fielding criara um projeto para fornecer meninos sem-teto para a Marinha, que, no entanto, foi sabotado por um grupo de comerciantes liderado por Jonas Hanway e Robert Dingley. Dois anos depois, quando estes mesmos homens propuseram uma instituição de caridade para prostitutas, Fielding recusou-se terminantemente a juntar-se a eles, e deu início a uma subscrição própria. Isto, por sua vez, despertou a manifestação de um ressentimento pessoal ainda mais profundo de seu colega magistrado e reformador social Saunders Welch, um homem de origem humilde que subira ao posto de juiz. Durante anos, Welch sentira-se “insultado do modo mais grosseiro” pelo esnobismo de Fielding. Agora ele contra-atacava. Sem jamais o mencionar pelo nome, ele publicou um ataque devastador às propostas de Fielding, e então juntou-se ao comitê de Dingley e Hanway.[\[552\]](#) Destes grupos rivais surgiriam o Lambeth Asylum e a Magdalen House. Os dois projetos sempre tinham sido concebidos como parte do mesmo esquema. Foram separados não por princípio, mas devido a animosidades pessoais.

Estas rixas deselegantes forneciam munição para a visão de que a caridade pública como um todo não passava de um disfarce para motivações egoístas.

Era fácil perceber, advertiu Samuel Johnson após a repercussão das “querelas ridículas” de Fielding, que “a competição declarada entre diferentes abrigos, e a animosidade com a qual seus patronos se opõem uns aos outros, pode encher as mentes fracas de preconceitos contra todos eles”. Não era óbvio, perguntou um cético em 1763, que quando um magistrado negligenciava sua ocupação real “enquanto se ocupa arrecadando verba para novas instituições de caridade, sob o pretexto de suprimir o vício [...] sua devoção caridosa provém de uma busca de vantagem particular, e não de um espírito público, ou intenção de fazer o bem?”. Esta acusação era injusta, porém é inegável que os maiores beneficiários das instituições públicas de caridade eram muitas vezes seus funcionários e promotores. Em *The Adventures of Ferdinand Count Fathom* [As aventuras de Ferdinand, conde de Fathom] (1753), do cirurgião e romancista Tobias Smollett, o herói cria um esquema para fazer fortuna como médico em Londres angariando “interesse suficiente para erguer um abrigo, um *lock* [i.e. um hospital para doenças venéreas], ou uma enfermaria, pela subscrição voluntária de seus amigos; um esquema que obtivera um sucesso milagroso, com diversos da profissão que haviam se alçado à notoriedade montados nas carcaças dos pobres”.[\[553\]](#)

Nas instituições de caridade para vítimas sexuais, eram os membros do clero que mostravam seu pior lado. O capelão do St. Thomas espalhou rumores de que o capelão da Magdalen House “tinha sido excomungado por imoralidade”. O capelão do Lock Hospital estava convencido de que “se praticavam perversidades antinaturais” na Magdalen House, e forçou a abertura de um inquérito formal contra a instituição. No entanto, as irregularidades financeiras, mais que as sexuais, eram tanto o problema mais perigoso quanto o mais provável no mundo incerto, empobrecido e competitivo dos clérigos sem benefício eclesiástico. O Lock Hospital várias vezes foi obrigado a demitir membros do clero por furtos. O pastor da Magdalen House revelou-se um vigarista e estelionatário: em 1777, afundado em dívidas, foi enforcado por ter obtido mais de 4 mil libras através de uma letra de câmbio falsificada. A podridão mais profunda era a do Lambeth Asylum. Em março de 1761, o reverendo Francis Kelly Maxwell, que havia

muito tempo procurava um posto assim, conseguiu eleger-se capelão da instituição, com um estipêndio de meio guinéu por semana. Dentro de umas poucas semanas ele havia tramado a demissão do secretário da entidade e acrescentado este outro posto a suas próprias incumbências, assim dobrando seu salário. Em junho, ele e sua família tinham recebido aposentos no prédio da instituição sem pagar aluguel, e Maxwell assumira o cargo adicional de recebedor de doações. Além de se fazer cada vez mais indispensável e bem pago, ele começou a roubar da entidade. Em 1700, seus emolumentos haviam inchado a duzentos guinéus por ano, além de moradia, aquecimento e iluminação gratuitos. Quando, no mesmo ano, o tesoureiro do Asylum o acusou de iniquidade financeira, Maxwell conseguiu destituí-lo, assumiu o cargo para si mesmo e cometeu maiores apropriações indevidas. Só em 1782 ele foi exposto e demitido.[\[554\]](#)

O interesse próprio também motivava os benfeitores comuns de qualquer instituição de caridade. Era uma verdade geral que toda a filantropia organizada envolvia o exercício de autoridade sobre subordinados: o que Mandeville descrevera em 1723 como “um motivo superior a todos, que [...] deve ser cuidadosamente encoberto, refiro-me à satisfação que existe em comandar e dirigir”. Na segunda metade do século, isto era abertamente reconhecido, ou mesmo celebrado. Como vimos, era convencional retratar as residentes de instituições de caridade para vítimas sexuais como crianças desamparadas, e os patrões como seus pais sábios e benevolentes. Uma prostituta, explicou certo pastor em 1759, era pouco diferente de “um pobre animal inofensivo [...] sofrendo na miséria”: apenas a intervenção de um superior benevolente podia salvá-la. Seus salvadores, em contrapartida, eram como anjos: sua beneficência era mais brilhante que o sol, sua obra era “verdadeiramente divina”, eles eram os “comissários e vice-gerentes do céu”. Os subscritores do Lock Hospital recebiam um certificado ilustrado que representava Madalena como uma jovem pecadora atraente e modesta, e equiparava a doação do subscritor a uma benevolência e um poder semelhantes aos de Cristo.[\[555\]](#)

Este não era apenas um ideal abstrato. Como em outros tipos de abrigo

assistencial, pressupunha-se que qualquer “objeto” que desejasse ajuda de uma instituição de caridade iria dirigir-se pessoalmente a um de seus benfeitores, para que ele decidisse o destino dela. “Dado que a lista de dirigentes será publicada de tempos em tempos”, explicava certa proposta para a Magdalen House, “as mulheres irão, é claro, buscar ser recomendadas por alguns deles”. No Lock Hospital, ninguém era normalmente admitido a não ser por recomendação de um dirigente, e decretou-se que “sempre se desse preferência aos subscritores que contribuem com as maiores quantias”. Regras semelhantes eram aplicadas no Lambeth Asylum, onde “os Guardiões apresentam-se de acordo com a prioridade de suas subscrições”. Estes princípios eram naturais para homens detentores de posses, que davam valor à hierarquia social e sexual, e estavam acostumados ao exercício da patronagem e deferência (ver ilustração 63).[\[556\]](#)

Por motivos semelhantes, o apoio das camadas bem-nascidas era crucial, pois gerava publicidade e atraía o resto da sociedade polida ou aspirante à polidez. Na segunda metade do século XVIII, conforme um número cada vez maior de instituições filantrópicas competiam por atenção, este prestígio era a chave do sucesso. Em 1782, o Lambeth Asylum gabava-se de ter como patrona a rainha, e como presidente o primeiro-ministro, lorde North. O Lock Hospital, em contraste, desenvolveu-se como centro de devoção evangélica, com ligações íntimas com a família Wesley e o círculo “metodista elegante” de Selina, condessa de Huntingdown. Foi ao frequentar um sermão revivalista em sua capela, em 1783, que o jovem William Wilberforce vivenciou o início de sua conversão espiritual. Em 1787 ele estava entre os fundadores de sua instituição irmã, o Lock Asylum para penitentes femininas.[\[557\]](#)

De todas as instituições de caridade para vítimas sexuais, a que tinha o maior poder de atração era a Magdalen House. Sua capela era um teatro público de benevolência, projetado para atrair o favor dos grandes, dos bons, e dos meramente curiosos. Sua decoração combinava cuidadosamente a celebração ostensiva das nobres benfeitorias com as últimas modas em design interior (“com folhas de papel gótico”, observou Horace Walpole com

aprovação em sua primeira visita).[\[558\]](#) Seu evento central era o culto semanal público, ministrado pelo pastor e poeta William Dodd.

Dodd era jovem, bonito e, pelo menos no começo, pobre — o epítome do clérigo em ascensão do século XVIII. A Magdalen House era sua oportunidade para a fama e o sucesso, e ele explorou descaradamente o potencial sexual da entidade num fluxo de publicações, chegando a inserir, nos jornais, cartas anônimas que supostamente vinham de penitentes agradecidas. Nos sermões, também, ele não tinha pudor de se dirigir ao público como se eles fossem libertinos e sedutores, e Dodd sua prostituta inocente, abandonada. “Vê agora o triste fim de teu triunfo! — Oh, olha para mim, e vê que causa tens para o teu júbilo! Observa estes miseráveis farrapos, que mal cobrem meus membros enfermos [...] Vê, minha língua está colada ao céu da boca, de fome e de angústia [...] Oh, vê-me desenganada e abandonada [...] misericórdia, misericórdia, meu doce pai!” Em 1769, quando o presbiteriano escocês Alexander Carlyle assistiu a um dos cultos de Dodd, ficou tão chocado com sua indelicadeza (o texto era Mt 5,28, “todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso”) que se pronunciou em voz alta para toda a congregação, “condenando a instituição inteira, assim como a exposição do pastor, como algo *contra bonos mores*, e uma desonra para uma cidade cristã”.[\[559\]](#)

O que dava um *frisson* especial a estas ocasiões era a presença das próprias penitentes na capela. Não era incomum que uma instituição de caridade exibisse seus beneficiários. Nas eras Tudor e Stuart, os abrigos para os enfermos, para os dementes e para os criminosos sempre tinham sido, assim como seus predecessores medievais, abertos a visitantes. Desde pelo menos o começo do século XVII, os órfãos do Christ’s Hospital desfilavam toda Páscoa até um culto especial para cantar um “salmo de agradecimento” a seus benfeitores. As escolas filantrópicas empregavam métodos semelhantes; e as instituições de capital acionário seguiram o mesmo caminho. Em 1763, para arrecadar verba para o Lambeth Asylum, o capelão arrastou as meninas para todas as igrejas e capelas que estivessem dispostas a recebê-las, exibindo-as para as congregações. Também tornou-se comum as entidades

encomendarem hinos especiais, concertos públicos e outros eventos de entretenimento como parte de seu programa de arrecadação de verbas. O Lock Hospital, cujo capelão Martin Madan era um músico amador entusiasta, tornou-se especialmente célebre pelo alto padrão de sua música.[\[560\]](#)

No entanto, na Magdalen House, as implicações destes métodos convencionais de publicidade tinham uma ambiguidade insólita. Era justamente para acabar com a exposição pública que suas residentes supostamente tinham sido afastadas do mundo. Elas viviam em completo isolamento. “Para evitar que estas penitentes sejam expostas aos olhos públicos”, explicava um guia da época, todas as janelas da casa eram cobertas com persianas especiais, “para que não haja nenhuma possibilidade de que estas mulheres outrora infelizes vejam ou sejam vistas por qualquer transeunte”. Nenhuma mulher podia sair da casa em circunstâncias normais, e nenhum visitante casual era permitido. Apesar disto, todo domingo, todas as penitentes eram exibidas diante de uma grande plateia de estranhos, que observavam com grande interesse as residentes cantando, chorando e demonstrando publicamente seu arrependimento. Entre os hinos que elas cantavam havia um “Contra a lascívia”. Começava assim:

Por que deixar que vosso olhar perdido
Incite vossas almas à vergonha do pecado!
Escândalo e ruína são o prêmio
Que ganhais a tais custos fatais

e terminava com o refrão instigante,

Fugi, pecadores, fugi da cama ilegítima,
Ou senão a vingança vos mandará morar
Nas regiões escuras dos mortos,
Alimentando o feroz fogo do inferno.

Depois destas canções geralmente vinha um dos sermões “severos e violentos” de Dodd. Isto despertava tantas emoções entre as penitentes,

relatou Walpole após uma visita em 1760, que elas “soluçavam e choravam do fundo da alma”, até que os espectadores também eram levados às lágrimas. Como o próprio Dodd descreveu em forma de rapsódia,

Quando ouvires suas solenes orações,
Em meio a profundas lágrimas de contrição:
Canções de gratidão e melodioso louvor,
Orgias de devoção, cópulas sagradas;
Que proporcionam prazeres mais finos
Que as mais finas alegrias dos sentidos;
E comovem cada peito em fusão,
E cada olho líquido transborda
De benevolência e amor!

Esta fórmula se revelou um grande sucesso. Em 1761, o público crescera tanto que novas galerias foram acrescentadas à capela e os ingressos vendidos com antecedência. Quando, numa visita a Londres, Carlyle tentou conseguir alguns, após ouvir dizer que estava “muito na moda” assistir ao culto, ele teve “dificuldade de conseguir assentos toleráveis para minha irmã e esposa, tão grande era a multidão de pessoas elegantes”. Mesmo depois que toda uma nova capela foi construída, acomodando quinhentas pessoas (e encobrendo as penitentes atrás de uma tela), mesmo após a desonra de Dodd e sua execução por fraude em 1777, a demanda por ingressos continuou tão insaciável que as entradas eram vendidas por cambistas nas ruas (ver ilustração 64).[\[561\]](#)

A imensa popularidade da caridade para vítimas sexuais dependia somente em parte de seus efeitos tangíveis. Seu significado mais amplo está naquilo que essa popularidade nos diz sobre a mudança dos ideais filantrópicos e sexuais, dos princípios econômicos e das práticas sociais. No entanto, até agora tivemos só um breve vislumbre da vida dentro destas novas instituições. Como era entrar na Magdalen House como prostituta penitente? Viver como residente ali? Embarcar numa vida nova depois disso?

DENTRO DO ABRIGO

Poucos vestígios da vida nestes lugares antes do século XIX foram conservados. Seus prédios desapareceram há muito tempo. Todos os manuscritos da London Magdalen House foram destruídos. Um único livro contábil é tudo o que resta do Lambeth Asylum. Não temos outra via de acesso senão os livros de admissões da terceira principal instituição, o Dublin Magdalen Asylum. Nestes grandes volumes estão registrados breves detalhes sobre cada residente que passou por suas portas. O único vestígio imediato das próprias mulheres é sua escrita. Umas poucas assinavam seu nome com confiança, porém o mais comum era que elas só a duras penas conseguissem escrever as letras a caneta e tinta, e muitas só eram capazes de desenhar uma pequena cruz hesitante. Uma “marca” para mostrar que estiveram presentes — e agora o único indício que restou delas na terra. No entanto, nas entrelinhas destes registros secos e burocráticos, há outros fragmentos de suas vidas fora e dentro da instituição.[\[562\]](#)

Dublin era a segunda maior metrópole do Império Britânico, uma enorme e próspera capital portuária. Seu Magdalen Asylum foi fundado em 1767 pela filantropa lady Arbella Denny, neta do aritmético político sir William Petty, imitando diretamente a Magdalen House de Londres. Ele sempre foi muito menor que sua contraparte londrina. Arrecadava menos dinheiro e abrigava menos residentes. Nos aspectos essenciais, porém, estas duas fundações, e posteriores casas penitenciárias, seguiam um regime semelhante.

Não podemos ver os rostos das mulheres, e não há registros de sua vida anterior. Mas podemos ter alguma noção de sua aparência ao serem internadas, antes de serem despidas e vestidas com o uniforme de madalena que usavam durante todo o tempo que passavam lá dentro. Além do mais, podemos ver seus nomes verdadeiros, que elas também deixavam de usar pela duração de sua estadia, e às vezes para sempre. Sarah McDowel ingressou com este nome em novembro de 1767, mas saiu dezoito meses

depois como “Sarah Grace” [Sarah Graça]; Sophia Roder voltou ao mundo com o nome “Sophia Godly” [Sophia Divina], como testemunho de sua nova vida. Dentro da casa nenhuma mulher tinha nome algum, apenas um número: “sra. Um”, “sra. Dois”, “sra. Três” e assim por diante. Era assim que os funcionários se referiam a elas, e que elas se dirigiam umas às outras.

Todas eram jovens. Na Magdalen House de Londres, muitas ainda estavam no começo da adolescência, e a maioria tinha menos de vinte anos. Em Dublin, apenas garotas abaixo de dezenove eram aceitas.^[563] Umas poucas delas vestiam-se com opulência. No verão de 1774, Harriet Rubery chegou com vestidos de noite, brincos e “treze livros”, mas ela era uma exceção. Assim como Ann Fenton em 1777, que possuía as mais recentes obras de ficção, um guarda-roupa decente e uma grande quantia em dinheiro vivo — mas nem ela era capaz de escrever seu próprio nome. Umas tantas das outras residentes parecem ter sido jovens razoavelmente bem de vida. Algumas estavam visivelmente refugiando-se da vergonha da fornicação, e não da prostituição prolongada. Mary Thompson, recomendada pelo próprio bispo de Waterford, chegou com um vasto guarda-roupa, uma Bíblia e um livro de oração comum, e depois mandou que lhe enviassem ainda mais vestidos, babados, toucas e outras roupas. Elinor Ward voltou para sua família após apenas uns poucos meses, “com perspectiva de casamento”. Umas poucas, como Catherine Robinson, “proveniente de boa família”, e Ann Stanhope, ligada a “pessoas fidedignas”, ficavam ali como hóspedes pagantes. O pai de Ann Clapham era “tão fino que não permitiu que ela aceitasse o guinéu” que as internas recebiam da instituição ao partir. Ann Stanhope também recusou a oferta de dinheiro e roupas novas.

O mais comum, no entanto, era que as mulheres que buscavam ser aceitas tivessem poucos pertences — ainda menos, na verdade, do que a maioria dos necessitados que viviam em *workhouses*.^[564] A maioria nem mesmo possuía um par decente de sapatos. Muitas, em nome da aparência, haviam chegado usando roupas emprestadas; outras vestiam farrapos tão imundos que precisavam ser queimados ou jogados no lixo. Sua falta de trajes decentes era um indício de suas vidas soturnas e desesperadas. Não é de se

espantar que o presente de um novo guarda-roupa fosse uma parte tão importante da caridade praticada no Magdalen Asylum. Ao ser internada, cada madalena recebia um novo conjunto de roupas simples: anáguas, vestidos, aventais, toucas, lenços de pescoço, espartilhos, meias, sapatos e toalhas. Todas as mulheres que cumpriam o período completo (dezoito meses, ou dois anos) iam embora com esse enxoval básico. Pois uma indumentária respeitável era vital para uma ocupação respeitável. Sem “roupas que lhe sejam adequadas para o serviço”, mesmo a ex-residente mais bem intencionada teria que lutar para manter uma vida virtuosa.

Para estas mulheres, a vida dentro do abrigo deve ter sido um choque. Sua finalidade principal era a doutrinação religiosa ininterrupta, através de um completo isolamento do mundo, leituras e aulas particulares, rituais coletivos e uma rígida rotina diária. Todos os dias, e ainda mais intensamente aos domingos, havia várias horas de “devoção e meditação individual” obrigatória, orações regulares, e um culto numa capela. Duas vezes por semana elas assistiam a palestras formais sobre os princípios básicos do cristianismo, e todas eram submetidas a um exame público sobre o assunto. O comportamento geral de cada madalena era monitorado diariamente, julgado e registrado num livro de censura especial. Se qualquer mulher persistisse em seu mau comportamento, as outras residentes eram reunidas para humilhá-la e expulsá-la em público. Primeiro entoavam juntas uma oração para ela, advertindo-a sobre “as amargas dores da morte eterna”, depois todas cantavam um hino especial sobre os terrores da consciência, a ira divina e os horrores da incastidade.[\[565\]](#) Então ela era mandada embora. Em contrapartida, as internas mais penitentes e devotas recebiam permissão de comungar uma vez por mês. Este ritual evidentemente era visto como algo que conferia uma proteção especial àquela que o recebia. Conforme a hora de partida se aproximava, Jane Utley “implorou para receber o sacramento, esperando que a graça de Deus lhe permitisse viver uma vida cristã”: após um ano e meio lá dentro, ela não queria ir embora do abrigo sem receber esta bênção.[\[566\]](#) Aos olhos modernos, o regime todo lembra o de uma seita religiosa, empenhada em fazer uma lavagem cerebral em seus membros

durante meses de cativeiro. E a ideia era exatamente essa.

Toda a filantropia em prol de vítimas sexuais, portanto, era cindida por uma grande contradição. Sua propaganda não cessava de enfatizar que toda mulher decaída era essencialmente inocente: a vítima pobre, incauta e ignorante de sedutores ricos, experientes e impiedosos. “Não sabeis”, ela instava a seus salvadores, “por qual artifício, por qual adulação, por quais insidiosos engenhos minha juventude inexperiente, sem tutela, desprotegida e desprevenida é assim mergulhada nas profundezas da vergonha e sofrimento”. A prostituição era “abominável para o caráter feminino”; as mulheres só eram forçadas a entrar para ela pela crueldade dos homens e pela perversa duplicidade de parâmetros.[\[567\]](#)

No entanto, ao mesmo tempo, a prática da caridade para vítimas sexuais era inteiramente focada em inculcar nas madalenas a noção mais profunda de sua própria culpa, para que elas pudessem prostrar-se, arrepender-se e renascer como verdadeiras cristãs. Todo o seu ser era corrompido e depravado, dizia-se a elas: apenas o mais severo tratamento podia refrear sua repulsiva incontinência sexual. “Devemos a todo momento”, advertia um de seus pastores, “antever uma recaída, e dela resguardar-nos por meio de uma escrupulosa cautela, e um regime visivelmente severo. Os apetites podem ser fortes, e os desejos irregulares; mas estes devem ser obstinadamente controlados.” Apesar de tudo o que era dito e escrito, de toda a apreensão sobre as causas estruturais da prostituição, no fim das contas, a solução filantrópica era simplesmente jogar todo o fardo de volta sobre a consciência feminina individual — inculcar nas mulheres um horror a seus crimes pregressos, e um pavor de sua perdição futura caso sejam fracas o bastante para ter uma recaída e “enredar-se em suas antigas conspirações”.[\[568\]](#)

A inoculação espiritual que elas recebiam no abrigo pretendia ser a principal defesa contra a recontaminação pelo pecado. Para manter viva sua devoção após seu retorno ao mundo, as mulheres eram enviadas de volta a ele não só com roupas e algum dinheiro, mas com uma pilha de material de leitura essencial — como um livro de orações, um catecismo, *The Knowledge and Practice of Christianity* [Conhecimento e prática do cristianismo],

Happiness of the Next Life [Felicidade da próxima vida], um *Companion to the Altar* [Guia para o altar], e *Instructions for the Sacrament* [Instruções para o sacramento].

Além da doutrinação religiosa, a principal meta da vida dentro da instituição era trabalhar o mais duro possível. Muitas horas diárias eram gastas em tarefas domésticas e costura. Inculcando nas mulheres hábitos corretos de industriiosidade, pretendia-se ajudá-las a conseguir emprego ao partirem: o serviço doméstico e a costura eram mais ou menos as únicas ocupações concebíveis para uma jovem sem amigos. Com o passar do tempo, sua importância prática foi reconhecida de modo cada vez mais explícito. As mulheres que partiam ganhavam menos livros, e recebiam em vez disso um jogo de apetrechos de bordado. Dedicava-se menos tempo a orações e leituras, e mais tempo ao trabalho.^[569] A costura também ajudava nas finanças da casa, embora essa ajuda nunca fosse muito grande. Mas o principal propósito do trabalho diário era ético — a labuta supostamente demonstrava e apoiava um caráter virtuoso. Por isso os supervisores do Magdalen Asylum estavam sempre receosos e admoestavam as residentes de que a falta de empenho era sinal de uma reforma imperfeita, e pressagiava um retorno aos maus hábitos. “O entendimento de Mary Layfield não é muito forte [...] ela quer ser virtuosa, mas carece de ocupação”. Susanna Cottrell demorou “muito tempo [...] para ver que era seu dever trabalhar tão bem quanto fosse capaz”. Arabella Carter “parece estar muito ciente de seus erros passados, [porém] não tem sido tão laboriosa quanto deveria”. Não era de se esperar que Ann Langford fosse “permanecer virtuosa”, observou lady Arbella Denny, “mas sim um fraco entendimento irá expô-la a muitos males, e temo que ela não tenha uma justa noção da necessidade da diligência”.

Uma minoria substancial das penitentes agarrava-se com unhas e dentes à oportunidade, e prosperava dentro do Magdalen Asylum e depois dele. Jenny King, também conhecida como Jenny Purcell ou Jenny Gallaher, cuja multiplicidade de nomes sugere que não fazia tão pouco tempo que ela fora seduzida, ingressou em outubro de 1767. Uma de suas mãos estava mutilada; ela não tinha pertences além de um vestido e uma anágua em frangalhos. No

entanto, viera determinada a recomeçar sua vida. Logo fez contato com sua mãe, uma pobre viúva devota em Sligo, que ficou contentíssima com a notícia “revivificante” de que Jenny abandonara o pecado e estava desesperada para revê-la. Ao voltar para casa, um ano e meio depois, ela abraçou sua mãe moribunda e resolveu dali em diante “viver como cabe a uma penitente; que espera, por um comportamento pio e verdadeiramente cristão, obter um perdão do grande Deus por seus diversos pecados”.[\[570\]](#) Alice Sandilon mostrou-se “uma trabalhadora extraordinariamente boa, e muito diligente”. Seu comportamento era tão bom que lhe rendeu “um serviço muito bom na casa de uma família honrada”, e uma saída antecipada da instituição. Jane Holdcraft também “se comportava muito bem e foi para um serviço que já estava disponível para ela antes de sua partida”. Uma década depois ela havia prosperado e estava vivendo um casamento feliz, uma vida de empenho e ocupação, numa fazenda de trinta acres em Wexford.

Muitas mulheres, no entanto, não conseguiam aguentar a devoção e subordinação forçada. No fim do século, mais de um terço das penitentes aceitas no Dublin Asylum já haviam pedido para sair, ou fugido, sido expulsas, ou de algum outro modo haviam deixado de concluir seu período de tratamento.[\[571\]](#) Emelia Pierce “não queria submeter-se às regras”. Ann Collier “podia falar muita coisa sobre o lado errado da questão”, e foi expulsa “por teimosia e desobediência”; Sarah Neal por “indolência, má língua e impudor”. Mesmo entre aquelas que chegavam ao fim da estadia e partiam com mérito, muitas tinham um futuro incerto diante de si. Era difícil arranjar um emprego seguro, principalmente para uma mulher suspeita. Algumas recaíam no pecado, como Sarah Lucas, que foi enviada para trabalhar mas depois flagrada por sua patroa na cama com um homem. Ou às vezes elas simplesmente sumiam. Doze meses após ter voltado ao mundo, qualquer mulher capaz de testemunhar que vivera de forma respeitável podia escrever para pedir ao Asylum um prêmio de dois guinéus. É notável que a maioria não fizesse isso. Sem dúvida, algumas destas penitentes desaparecidas só queriam deixar sua vida pregressa para trás, como aquelas que atravessavam o oceano. Elizabeth Gogan tomou um navio para Maryland quando, mesmo

depois de ter saído do Asylum como penitente bem-comportada, “seus amigos e parentes não queriam vê-la, [e] achavam que era melhor ela deixar o reino”. Em inúmeros outros casos, o silêncio no registro sem dúvida indica um destino mais funesto.

Estes dados eram semelhantes aos da London Magdalen House, onde cerca de metade das primeiras residentes (de acordo com seus relatos publicados) conseguiam concluir sua estadia e seguir para carreiras respeitáveis. O alto índice de insucesso é certamente significativo. As mulheres que passavam por estas instituições não eram uma amostra de prostitutas comuns, mas sim recrutas escolhidas a dedo — muitas delas garotas seduzidas recentemente, e não prostitutas de longa data. Sempre havia mais candidatas do que vagas: mesmo entre as voluntárias, só as mais promissoras conseguiam entrar. O fato de que, mesmo naquela época, tantas delas tenham se desviado do caminho é uma medida de exatamente quão exigentes e incertas mostravam-se as novas soluções filantrópicas — e do enorme abismo entre sua obsessão pelo caráter pessoal e os problemas estruturais mais amplos da vitimização, empobrecimento, sedução e prostituição das mulheres.

No entanto, embora de modo imperfeito e irregular, estes métodos também funcionavam de fato. Apenas em suas primeiras décadas, o Lambeth Asylum, a Magdalen House e o Magdalen Asylum ajudaram a transformar centenas de vidas. Mesmo as mulheres que eram expulsas muitas vezes partiam determinadas e capazes de recomeçar sua vida, convencidas das verdades cristãs que lhe haviam sido incutidas. Margaret Clark durou apenas oito meses antes de ser expulsa “por mau comportamento, sendo vulgar e ingovernável”. Ela estava justamente começando a aprender a ler e escrever. Mesmo assim, “jurou que pretendia ser virtuosa”, prometeu que encontraria trabalho como criada, e escreveu triunfante da América alguns meses depois: “Não poderia ter encontrado senhor e senhora melhores do que encontrei”. Outra, talvez a mesma Sarah McDowel que partira como “Sarah Grace”, recaiu na incastidade após ser liberada. Mas depois ela também encontrou Deus e partiu para a América, contratada como criada. “Tua outrora querida

filha”, ela escreveu para sua mãe do outro lado do mundo, “para quem achavas que nada era bom o bastante, é agora uma escrava”:

Não penses que digo isto para te afligir; não, minha mãe, alegra-te, pois é isto que deve tirar minha alma do horrível poço; não era em prazeres voluptuosos que eu encontraria meu Deus, era na adversidade. Espero que minha sina possa ser uma advertência àquelas para quem o começo de minha vida foi uma parábola. No entanto, oh, pelo amor de Deus, perdoa meus crimes, e que tuas preces sejam dia e noite oferecidas ao trono da misericórdia para mim.

E então, com este lembrete do extraordinário poder que têm os ideais religiosos de moldar a consciência mesmo da prostituta mais anônima do século XVIII, ela some de vista para sempre.[\[572\]](#)

CASTIDADE E CLASSE

NÓS VIMOS ATÉ QUE PONTO, e com quanto êxito, as instituições de caridade em prol de vítimas sexuais tentavam reafirmar os tradicionais princípios cristãos de responsabilidade pessoal pelo pecado e redenção. A filantropia pública do fim do século XVIII também ajudou a desenvolver novas ideias. Em particular, ela solapou a ideia de que todos os atos de incastidade eram igual e inerentemente culpáveis, e promoveu a visão oposta: de que o comportamento sexual era essencialmente determinado por sexo e classe, e que as mulheres pobres eram muito mais propensas a se tornarem prostitutas.

A ascensão da própria palavra *prostitute* sintetizava esta mudança. Antes de 1700, este não era um termo usado com muita frequência, nem diferenciado de noções como *whore* ou *harlot*, que se referiam a mulheres promíscuas ou adúlteras de um modo geral. Ao longo do século XVIII, o termo adquiriu uma definição muito mais precisa. Conforme o foco das políticas públicas se estreitou da promiscuidade feminina genérica para o problema específico das mulheres pobres incastas, “prostitutas” e “prostituição” tornaram-se categorias dominantes na classificação da imoralidade. O arquétipo genérico mais antigo da mulher promíscua ainda era geralmente invocado. Seu corolário, de que uma única queda era inevitavelmente o início da derrocada escorregadia que levava à doença, destituição e morte, continuava sendo uma pedra angular do argumento filantrópico. No entanto, mesmo no pensamento religioso, a ideia tradicional de que o vício e a virtude eram essencialmente produtos da livre escolha pessoal foi se desgastando aos poucos. Em seu lugar surgia agora, do desejo de entender a prostituição em termos sociais e científicos, uma visão muito mais determinista e perniciosa. Num nível superficial, ela proclamava a inocência de mulheres aprisionadas por forças que estavam além de seu controle. Na prática, no entanto, ela tornava muito mais categórica a crença de que a virtude e a moralidade não eram nem qualidades humanas inatas nem exclusivamente produto da escolha

individual, mas sim atributos intimamente ligados à condição social.

Esta noção da depravação moral essencial da classe trabalhadora atingiria sua expressão mais plena no século XIX. “A castidade do casamento”, escreveu Peter Gaskell em 1833, “é apenas pouco exercida entre eles: marido e mulher pecam igualmente, e é gerada uma habitual indiferença à imoralidade sexual”. Este foi o período em que as estatísticas brutas se tornaram, pela primeira vez, uma ferramenta amplamente usada de observação social, permitindo que especulações e preconceitos sobre a moral das classes mais baixas fossem apresentados como fatos científicos. “Não seria exagero em sua consciência”, depôs certa testemunha diante da Factory Commission, também em 1833, “dizer que três quartos das meninas entre catorze e vinte anos de idade eram incastas.” Mesmo Friedrich Engels, estudando a condição da classe trabalhadora na Inglaterra em 1844, lamentou a suposta “prática sexual irrefreada” dos trabalhadores industriais.[\[573\]](#)

Este dogmatismo casual disfarçado de sociologia se tornaria uma característica particular do estudo da prostituição. Já em 1800, o magistrado e aritmético político Patrick Colquhoun estimou que havia 50 mil prostitutas em Londres: um número ao qual ele chegou simplesmente “incluindo as multidões de mulheres de baixa condição, que coabitam sem matrimônio com trabalhadores e outros homens”.[*\[574\]](#) Conjecturas semelhantes também eram a base da análise de William Acton, a grande autoridade vitoriana no assunto. Na primeira edição de seu monumental estudo *Prostitution* [Prostituição] (1857), ele concluiu, apenas a partir de sua aparência, que “ao menos um terço” das meninas que ele observou num salão de baile popular de Londres deviam ser prostitutas. Na segunda edição, em 1870, ele tinha ainda menos dúvidas: elas eram “obviamente todas prostitutas”.[\[575\]](#)

Os fundamentos destas visões tinham sido lançados no século anterior, nas tentativas de filantropos e aritméticos políticos de entender a prostituição como um fenômeno social e não um fracasso pessoal. A questão principal que os preocupava era de onde vinham as prostitutas.

A resposta mais simples era que elas eram mulheres pobres, movidas por dificuldades financeiras. “É patente”, declarou Joseph Massie, “que a

necessidade é a causa geral da prostituição comum”, e ele então listou as circunstâncias que tornavam um grande número de mulheres em Londres vulneráveis à sedução: falta de amigos, incapacidade de encontrar trabalho ou de conseguir alguma forma de assistência social do governo. Outros concordavam sobre os sintomas mas preferiam pôr a culpa na ociosidade e imoralidade crescente das classes trabalhadoras. Entre “mulheres das esferas mais altas, cujos pais haviam se encarregado delas”, observava Hanway, um senso de honra e religião as protegia da incastidade, porém o povo comum não possuía esta defesa. No caso de meninas pobres totalmente órfãs ou abandonadas, a prostituição era quase garantida. “Em tais circunstâncias sem remédio”, refletiu um pastor em 1760, era “uma certeza moral que o peito infantil será corrompido e praticará a devassidão, mesmo antes de sentir desejo.”[\[576\]](#)

Argumentava-se que, mesmo em famílias normais das classes trabalhadoras, a educação e os princípios religiosos eram negligenciados; o ócio era incentivado; os pais não amparavam os filhos. “O povo comum”, lamentou o influente economista Josiah Tucker, “é dado à embriaguez e à devassidão. As mulheres vivem na rua e espalham a infecção [i.e. doenças venéreas] até apodrecerem [...] os homens são tão ruins quanto se pode descrever: ambos os sexos não trabalham, enquanto tenham algo para gastar em seus vícios.” Os pais, disse John Fielding, normalmente embebedavam-se até a morte; as mães às vezes vendiam suas próprias filhas como prostitutas. Não era de se espantar que as meninas “muitas vezes se tornassem prostitutas por necessidade, mesmo antes que sua paixão pudesse ter qualquer parte em sua culpa”. Dizia-se sem rodeios às jovens que ingressavam no Lambeth Asylum que seu afastamento deste ambiente corruptor “era um melhor meio de instrução em matéria de religião, honestidade, sobriedade, castidade, empenho, temperança, do que poderíeis ter recebido de seus pais naturais”. Por motivos semelhantes, a instituição decidiu em 1761, após os dirigentes terem tido “grandes inconveniências” por permitir que as meninas recebessem visitas de seus pais ainda vivos, que dali em diante somente órfãs seriam aceitas. No ano seguinte, todo o contato entre as meninas e os parentes

que iam visitá-las foi severamente restrito. Em 1764, por fim, resolveu-se “que os amigos das crianças não fossem admitidos para vê-las sob nenhum pretexto”. A implicação era que apenas a separação completa de suas origens insalubres podia dar às meninas pobres uma oportunidade decente de escapar da imoralidade e degradação (ver ilustração 65). No final do século, Malthus achava incontestável que a pobreza e a “degradação moral do caráter” fossem inseparáveis: “A pobreza esquelética, principalmente aliada à ociosidade, é o estado mais desfavorável à castidade que bem se pode conceber”. Seria “um absoluto milagre” que qualquer menina criada em tais circunstâncias não sucumbisse à incastidade.[\[577\]](#)

Tão grande era a disseminação e a variedade do comércio sexual, no entanto, que não era difícil propor explicações alternativas. “Parece-me um erro afirmar que quem fornece prostitutas aos bordéis e às ruas são as famílias dos trabalhadores pobres”, contestava Saunders Welch, cujos próprios pais tinham sido pobres. Eram mais “as filhas daqueles na esfera de vida seguinte” que, educadas acima de sua condição ou corrompidas por ambições adquiridas no serviço, estavam amplamente vulneráveis à ruína. Certamente era a necessidade que levava as mulheres a se prostituírem, concordava William Dodd, mas isto muitas vezes provinha “de uma equivocada negligência de seus pais em sua educação; vários dos quais, enquanto despendem uma quantia absurda em colégios internos, acham que estão acima de levar suas filhas a aprenderem um ofício”.[\[578\]](#)

A mesma preocupação com o empobrecimento da classe média era onipresente na literatura. Em meados do século XVIII, as prostitutas fictícias geralmente tendiam a provir das camadas mais polidas. Na farsa *Rape upon Rape* [Estupro após estupro] (1730), de Henry Fielding, a personagem Hilaret, fingindo ser uma prostituta, diz que ela e suas quinze irmãs na mesma profissão são todas filhas de um vigário do interior. Hogarth também considerava isto uma “opinião comum”. Na década seguinte, tornara-se um lugar-comum da retórica dizer “que a maior parte das prostitutas de Londres são filhas de párocos”. Em *The Histories of Some of the Penitents in the Magdalen House* [Histórias de algumas das penitentes na Magdalen House]

(1760), a primeira interna a chegar é “Emily”, órfã de um clérigo pobre de West Country, que fora originalmente seduzida enquanto trabalhava a serviço da baixa nobreza. A heroína de outro relato vastamente lido “era filha de um nobre homem do exército, tinha uma educação refinada e liberal, mas foi reduzida por diversas tribulações a grande pobreza e necessidade”. De acordo com a própria propaganda da Magdalen House, sua interna arquetípica era “a filha favorita de seu pai, uma pessoa de caráter decente e respeitável na vida”. No fim do século XVIII, as discussões sobre a prostituição passaram a defini-la como o comportamento imposto sobre duas classes gerais de mulheres seduzidas: meninas das camadas pobres trabalhadoras, e as filhas polidas “de comerciantes pobres, ou de clérigos de baixa renda no interior”.[\[579\]](#)

Consequentemente, presumia-se que devesse haver pelo menos duas classes de residentes dentro de qualquer abrigo penitenciário: “Aqueles que provinham de famílias inferiores e baixa extração”, e “aqueles de educação mais refinada”. Planejadores mais sofisticados, como Joseph Massie, enfatizavam a necessidade de uma subdivisão maior. Cada classe devia ser abrigada separadamente, em seu próprio prédio; com diferenças no trabalho, vestuário, alimentação e perspectivas futuras, de acordo com sua camada social:

1. Mulheres ou meninas que haviam recebido educação virtuosa ou refinada, da qual houvesse provas evidentes em sua conversa e indícios visíveis em sua postura.
2. Mulheres ou meninas que, pelo aspecto e comportamento, pareciam ter servido em famílias de boa reputação, ou estavam evidentemente um grau acima das pessoas mais reles.
3. Mulheres ou meninas que eram muito ignorantes, rudes, intratáveis ou insolentes.
4. Mulheres ou meninas cujos princípios de saúde e força estavam tão degradados ou prejudicados a ponto de não serem recuperáveis.[\[580\]](#)

Ao ser inaugurada, a London Magdalen House foi organizada precisamente nestes parâmetros, com “uma superioridade ou preferência de alas, de acordo

com a educação ou comportamento da pessoa aceita”, e “pessoas inferiores” nas classes mais baixas. Dentro de cada ala, uma mulher era designada como “superior” ou “presidente”, e as outras eram dispostas numa rígida hierarquia abaixo dela, de acordo com seu caráter e conduta. Quando, em 1772, o abrigo mudou-se para as instalações construídas para este propósito em Blackfriars, as três “Classes” de “Objetos” foram sempre mantidas sem comunicação entre si, em prédios separados, “dispostos com a frente de cada um voltada para os fundos do outro”.[\[581\]](#)

No entanto, por baixo desta preocupação com a diferenciação social, restava a conclusão mais profunda de que as mulheres pobres estavam predestinadas a ser menos castas. As prostitutas de condição superior não eram apenas mais bem educadas, mas sim inerentemente mais “delicadas” e virtuosas; e esperava-se que muitas delas pudessem ser resgatadas enquanto ainda estivessem num ponto alto da ladeira escorregadia. “No grosso do povo comum”, em contraste, “o senso de vergonha fora corroído”. A “delicadeza” jamais fora inculcada neles. Seus pais nunca os protegiam, por isso mesmo sua “modéstia nata” fora corroída na juventude. Sua moral sexual era frouxa, por isso as jovens caíam com muito mais facilidade na prostituição da mais baixa espécie.[\[582\]](#) Esta condescendência não era inconteste: no começo do século XIX, ela já começara a suscitar uma crítica feminista notável. Também não era inteiramente nova. No entanto, a partir deste momento ela foi expressa de forma mais explícita, com maior pretensão a uma precisão empírica, e em termos de “classes” concebidas com maior exatidão do que nunca.*[\[583\]](#)

Seu impacto na prática filantrópica foi profundo. A curto prazo, os filantropos acabavam favorecendo mulheres de melhor berço e educação, como sendo mais receptivas à reforma. Os dirigentes do Dublin Asylum estavam muito atentos à camada social e à educação das candidatas a penitentes, e parecem ter discriminado “a escória do povo”. Embora todas as almas fossem iguais, exatamente 32 das últimas 61 internas tinham sido “pelo menos da camada média”, observou com orgulho o bispo de Dromore em 1773. Na década seguinte, os dirigentes da London Magdalen House

mudaram seu propósito, voltando-se menos para as prostitutas de verdade e dando preferência, em vez disso, a jovens seduzidas sob promessa de casamento, que “nunca haviam estado publicamente na cidade”. O índice de sucesso da instituição consequentemente disparou.[\[584\]](#) Logo após a Magdalen House ter sido aberta, Jonas Hanway encomendara uma gravura que mostrava seu poder transformador. No fundo da cena está a capela da entidade. Sentada torta no chão vê-se uma horrível prostituta esfarrapada, descalça e desprovida. À frente dela, de pé, orgulhosa, porém modesta, está a madalena redimida, trajando suas novas roupas limpas, chapéu, luvas e sapatos, seu livro de orações aberto diante de si, fulgurante de saúde e promessa (ilustração 20). Na época em que os dirigentes da instituição passaram a reutilizar esta imagem em sua propaganda na década de 1770, a prostituta andrajosa tornara-se um constrangimento, e foi apagada do quadro. Uma leve sombra atrás da madalena era tudo o que restava dela.

Mesmo enquanto o movimento para o resgate de mulheres decaídas se expandia, havia na verdade um crescente pessimismo em relação à escala cada vez maior do problema, e à possibilidade de reabilitar de fato as prostitutas comuns. A maior prazo, esta deveria ser a mudança mais duradoura. Desde o início havia dúvidas sobre a eficácia da filantropia, e parte do entusiasmo por ela fora motivado simplesmente pelo desejo de abolir a prostituição escancarada. No começo do século XIX, em meio a uma preocupação política cada vez maior com a indisciplina e a desordem dos pobres urbanos, esta abordagem utilitarista passou cada vez mais ao primeiro plano. Era um lugar-comum dizer que 99% de toda a criminalidade provinha “de associações ilícitas com mulheres dissolutas”. Deste ponto de vista, embora a erradicação completa da prostituição geralmente fosse considerada impossível e indesejável, a salvação de penitentes e a punição mais severa de “mulheres abandonadas” andavam lado a lado: a preocupação predominante era simplesmente tirá-las das ruas.[\[585\]](#)

Em lugar da reabilitação, os abrigos, portanto, estavam cada vez mais focados no “acolhimento e quarentena” de mulheres decaídas, tanto para proteger a sociedade quanto para o próprio benefício delas. Mesmo o

Magdalen Hospital de Londres abandonou suas tentativas de capacitação vocacional, preferindo empregar as penitentes principalmente como lavadeiras. Esta se tornaria a norma. Ao longo dos séculos XIX e XX, abrigos para madalenas em toda a Inglaterra e a Irlanda funcionaram como lavanderias comerciais de grande porte, mantidas pelo trabalho duro de suas internas. Neste aspecto, como em outros, seu viés econômico e social ficou cada vez mais explícito após 1800. “No dia de hoje”, observou o capelão do Magdalen Hospital em 1917, “meninas de bons antecedentes sociais são enviadas a outros lugares” — os abrigos públicos eram lugares para a reeducação de mulheres “de lares medianos da classe trabalhadora”. Embora tivesse começado como alternativa à punição, a filantropia institucional assim transformou-se cada vez mais num meio de disciplinar a sexualidade das classes mais baixas.[\[586\]](#)

RESGATE E REFORMA

O SURGIMENTO DE INSTITUIÇÕES FILANTRÓPICAS PARA VÍTIMAS sexuais ajudou a estabelecer um novo modelo para o tratamento de todos os tipos de criminosos e desajustados sociais. Até a década de 1770, os condenados em sua maioria eram sentenciados a umas poucas semanas de trabalhos forçados, coagidos legalmente, deportados ou enforcados. O encarceramento como tal não era uma medida amplamente usada. Mas o fim do século XVIII presenciou um grande movimento em prol da reforma das prisões, que culminou na criação das primeiras penitenciárias modernas. Vários de seus defensores tinham fortes laços com as instituições de caridade em prol de vítimas sexuais: a palavra “penitenciária” em si foi adotada de modo mais imediato destas instituições. Embora os abrigos para madalenas fossem voluntários, seu regime e seus prédios mesmo assim influenciaram a nova atitude em relação ao encarceramento. Suas residentes eram abrigadas numa arquitetura projetada especialmente para facilitar o monitoramento 24 horas. Elas eram segregadas em classes diferentes. Eram mantidas sob constante observação, sujeitas a uma rotina diária, e obrigadas a trabalhar e rezar. Através do encarceramento por longos períodos, seguido de uma liberação supervisionada, pretendia-se discipliná-las, reformá-las e torná-las úteis para a sociedade. Exatamente estes princípios inspirariam a fundação de prisões modernas, reformatórios para jovens, e sistemas de liberdade condicional.

[587]

A abordagem filantrópica também passou a dominar as atitudes em relação às mulheres decaídas. As prostitutas continuaram a ser policiadas, punidas e desprezadas como criminosas pervertidas. No entanto, mesmo seus críticos mais severos agora tendiam a aceitar que as causas fundamentais do comércio sexual eram circunstâncias sociais e econômicas, e não questões de caráter pessoal. Por sua vez, as feministas viam a prostituição como emblema de todas as injustiças mais profundas de uma sociedade dominada por homens.

“Abrigos para madalenas não são as soluções adequadas para estes abusos”, escreveu Mary Wollstonecraft. “É de justiça, não de caridade que o mundo carece!”^[588] Enquanto isso, no entanto, elas também defendiam a situação desfavorável das prostitutas. Por conseguinte, a prática de “resgatar” e reformar mulheres decaídas continuou se tornando mais atraente.

Entre aqueles que exerciam esta prática em sua vida privada ou advogavam em prol dela antes de 1800 estavam James Boswell, Samuel Richardson, Samuel Johnson, Jeremy Bentham, Robert Holloway, John Wesley, Dorothy Ripley e vários outros metodistas e missionários influentes. Um dos motivos pelos quais isto atraía cada vez mais a atenção dos evangélicos era que os paralelos entre a escravidão negra e a branca eram óbvios. Não era preciso olhar para fora do país para ver exemplos de comércio humano repulsivo, comentou um defensor do trabalho assistencial do fim da era georgiana. “De quais dos sofrimentos do escravo negro a prostituta marginalizada de Londres está isenta? Um sedutor e raptor arrancou a ambos, para sempre, do lar de sua juventude [...] a brutalidade violenta ataca sua pessoa [...] e os pisoteia até ficarem no mesmo nível das criaturas mais brutas e vis. Será que o peito da menina infeliz é menos frágil que o do selvagem de pele escura?” A “escravidão e miséria” das prostitutas, observava outro crítico, era “pior, muito pior, que a do africano nas Índias Ocidentais”.^[589]

No século XIX, a prostituição passou a ser comumente mencionada como o “grande mal social”, ou como “escravidão branca”, e o resgate de mulheres decaídas tornou-se uma febre à qual algumas das figuras de maior destaque na vida pública dedicavam extraordinárias energias. Entre os que faziam campanha pelos direitos femininos, a opressão às prostitutas e a necessidade de ampará-las pessoalmente tornou-se um artigo de fé especial. Grupos missionários como o Exército da Salvação também fizeram disso um dos pilares de seu trabalho. Este ideal também era corriqueiro entre as correntes predominantes de clérigos anglicanos, escritores, artistas, reformistas sociais, políticos e inúmeros cidadãos particulares. Em 1837, certa instituição de caridade, a Religious Tract Society, publicara sozinha mais de 500 milhões

de panfletos voltados à redenção de mulheres decaídas. No auge de sua fama, Charles Dickens dedicou-se à fundação e administração de um refúgio para penitentes, com o apoio financeiro da milionária Angela Burdett-Coutts. Seu colega romancista George Gissing tentou (e não conseguiu) redimir uma jovem prostituta casando-se ele próprio com ela. William Gladstone chamava a questão de “o maior fardo de minha alma”, e durante décadas, mesmo enquanto era primeiro-ministro, percorria as ruas à noite tentando salvar prostitutas. A sra. Gladstone convidava penitentes para tomar chá no número dez da Downing Street. Em 1928, no brilhante romance satírico de Evelyn Waugh, *Decline and Fall* [Declínio e queda], a escravidão branca e o furor ao redor dela já haviam se tornado um símbolo facilmente reconhecível da corrupção universal e irremediável do mundo moderno.[\[590\]](#)

O movimento em prol da redenção sexual das mulheres continuou, portanto, a crescer em importância muito depois de 1800. Muitos outros hospitais para doenças venéreas, abrigos preventivos e casas penitenciárias logo foram fundados na metrópole e nas colônias. Já em 1816, existia pelo menos uma dúzia de refúgios para mulheres decaídas em todo o Reino Unido, assim como vários na Irlanda, na Índia e nos Estados Unidos. A verdadeira explosão veio nos cem anos seguintes. Em 1860, um novo periódico, o *Magdalen's Friend*, estimou que havia cerca de duas dúzias de “lares” apenas em Londres, e outros quarenta no resto do país. Em 1917, havia mais de quatrocentos em todo o mundo anglófono. Paralela a eles cresceu uma rede de centenas de associações e abrigos voluntários dedicados à pureza sexual e à salvação de mulheres das classes trabalhadoras. A salvação de mães solteiras, observa certo historiador que investigou o fenômeno, tornou-se nada menos que “uma ocupação nacional”. O trabalho assistencial de que a Magdalen House e o Lambeth Asylum foram pioneiros tornou-se assim uma das obsessões mais duradouras das classes médias vitorianas e do começo do século xx, de ambos os lados do Atlântico.[\[591\]](#)

No começo do século xx, o escopo das campanhas de resgate sexual havia se estendido para o mundo inteiro. A escravidão branca internacional tornou-se uma grande preocupação dos governos e da Liga das Nações. Este trabalho

continua até hoje. A noção de que a prostituição, em sua maior parte, é em última instância involuntária tornou-se corriqueira no pensamento ocidental moderno, assim como a base da legislação e da política social. O foco dos grupos de resgate britânicos e americanos agora é muitas vezes voltado ao tráfico de mulheres para fins sexuais em países do terceiro mundo: no entanto, mesmo nestes casos, muitos de seus princípios essenciais remetem àqueles que foram primeiro articulados na Inglaterra do meio do século XVIII.

O surgimento da filantropia organizada, portanto, surtiu um profundo impacto nas atitudes posteriores em relação à sexualidade. Recentemente, seus efeitos práticos muitas vezes foram criticados como sendo equivocados e repressivos. Na Irlanda, onde os abrigos para madalenas continuaram existindo até a década de 1990, o encarceramento rotineiro, por longos períodos, e a exploração econômica de prostitutas e mães solteiras agora são geralmente considerados um fenômeno vergonhoso e misógino.[\[592\]](#) A prática da filantropia em prol de vítimas sexuais certamente impôs ideias particulares de classe, gênero e disciplina sexual sobre suas beneficiárias. Hoje em dia, também tendemos a pressupor que a institucionalização não é boa para as pessoas, nem conduz a sua elevação moral. No entanto, ainda aceitamos como naturais os princípios básicos da caridade para vítimas sexuais. Que as circunstâncias sociais e econômicas podem expor mulheres ao risco de exploração sexual; que em tais condições seu próprio livre arbítrio e sua consciência moral são comprometidos; e que é justificável a intervenção externa para salvá-las da degradação — estas convicções continuam a alicerçar a legislação, a opinião pública e a ação de governos, instituições de caridade e indivíduos em todo o planeta. Este é outro dos legados centrais da primeira revolução sexual.



Who Rides Fastest, Miss Kitty Fish-er; or Mr Gay Gallant. Least you like poor Kitty come all to Mill-hill.

CAPÍTULO 6

OS MEIOS E A MENSAGEM

Nenhuma pessoa ou pessoas quaisquer deverão jamais imprimir ou levar a ser impresso qualquer livro ou panfleto [sem prévia certificação de um censor do governo] de que este livro ou livros não contêm nada que seja contrário à fé cristã [...] à boa vida, ou aos bons costumes.

A Decree of Starre-Chamber, Concerning Printing [Decreto da Câmara Estrelada, referente à imprensa], 1637

Ela foi aviltada em jornais públicos, exposta por gravuristas, e como cúmulo disso tudo, algumas pessoas perversas, maldosas, ignorantes e corruptas quiseram impingir-se sobre o público, ousando fingir publicar suas memórias. Ela espera impedir o êxito de suas tentativas, declarando assim publicamente que nada desse gênero tem o menor fundamento na verdade. C. Fisher

Anúncio publicado por uma cortesã no periódico *The Public Advertiser*, 24 de março de 1759
A imprensa periódica da Grã-Bretanha [...] é a mais poderosa máquina moral do mundo, e exerce uma maior influência sobre os costumes e opiniões da sociedade civilizada do que a eloquência conjunta da advocacia, do senado e do púlpito.

The Periodical Press of Great Britain [A imprensa periódica da Grã-Bretanha], 1824, p. 1

AS ORIGENS DAS NOSSAS ATITUDES MODERNAS EM RELAÇÃO AO sexo estão nas grandes mudanças que varreram a sociedade ocidental no fim do século XVII e em todo o XVIII — o colapso da autoridade religiosa, o irromper do Iluminismo, o surgimento em grande escala de vozes femininas na vida pública.

A derradeira causa principal foi a transformação do universo da comunicação. A partir do fim do século XVII, desenvolveram-se novas atitudes em relação à privacidade e publicidade, novos meios de formar a opinião pública, e uma nova franqueza sobre questões sexuais.

Algumas destas tendências já foram mencionadas em capítulos anteriores, pois estavam intimamente mescladas à crescente complexidade da vida urbana, ao avanço de novos modos de pensar, e ao colapso do policiamento sexual. Mas a revolução midiática do Iluminismo foi tão central para a mudança dos modos de vida e pensamento que agora precisamos dedicar-lhe a devida atenção.[\[593\]](#) Sem ela, não teria havido revolução sexual alguma.

O CRESCIMENTO DA CULTURA DE MASSA

NO ESPAÇO DE UNS POUCOS MESES EM 1730 E 1731, o artista William Hogarth criou as imagens ficcionais mais imediatamente populares que o mundo anglófono jamais tinha visto. Primeiro ele teve a ideia de uma série de seis pinturas mostrando o ciclo de vida de uma prostituta de Londres: desde sua chegada à cidade, inocente e de cara limpa, e seu imediato aliciamento por um libertino e cafetão, até sua inevitável derrocada, doença e morte. Centenas de pessoas vieram a seu estúdio admirar as telas. Então, em 1732, ele vendeu gravuras delas para mais de mil assinantes. Elas foram uma sensação instantânea. Como observou seu colega George Vertue, no único relato contemporâneo que foi conservado, elas “tinham o maior número de assinantes e o maior apreço público que quaisquer gravuras jamais tiveram”. *A Harlot's Progress* [Trajetória de uma messalina] “cativou a mente da maioria das pessoas, de todas as camadas e condições, desde a mais alta categoria até a mais reles”.[\[594\]](#)

Desde então, pessoas vêm tentando explicar exatamente por que estas imagens tiveram uma popularidade tão fenomenal e duradoura. Após repetir a fórmula com êxito em três séries posteriores, *A Rake's Progress* [Trajetória de um libertino] (1735), *Marriage à la Mode* [Casamento à la mode] (1745), e *Industry and Idleness* [Empenho e ócio] (1747), o próprio Hogarth passou a acreditar que isso se devia simplesmente a sua genialidade de ter concebido um novo tipo de arte que era de um apelo singular. Ele gabou-se de ter inventado uma “modalidade totalmente nova, *i.e.* pintar e gravar assuntos morais modernos”, algo jamais antes feito “por nenhum outro homem”, “em nenhum outro país ou época”.[\[595\]](#)

Essa também é essencialmente a visão da principal autoridade mundial no assunto, Ronald Paulson, cuja brilhante investigação ao longo de muitas décadas procurou mostrar que Hogarth foi um dos maiores artistas de todos os tempos. O método principal do professor Paulson foi traçar relações cada

vez mais complexas entre as imagens de Hogarth e todo o cânone anterior da arte, literatura, teologia e filosofia ocidental, para demonstrar a espantosa erudição e sofisticação do artista. *A Harlot's Progress*, diz ele, é apenas superficialmente sobre a sedução e ruína de uma jovem. Na verdade, a obra pretendia ser uma escandalosa paródia do Novo Testamento, e sua iconografia ecoava conscientemente o imaginário religioso de Da Vinci, Dürer e outros velhos mestres — pouco importa que o próprio Hogarth jamais tenha mencionado nada disto, e nem um único de seus contemporâneos pareça ter notado isto.[\[596\]](#)

Hesitar diante das sugestões mais extremas do professor Paulson não significa negar que Hogarth tenha sido um satirista imensamente inventivo (nem, é claro, que possamos ver na arte dele coisas que ele próprio não via). O impacto contemporâneo de sua obra devia-se de fato parcialmente a sua originalidade e riqueza. No entanto, ele também teve outras duas causas mais básicas. Em primeiro lugar, ela abrangia temas que, como vimos nos capítulos anteriores, já eram objetos de intensa fascinação pública. O tema de *A Harlot's Progress* não era nem um pouco original. Pelo contrário, como apontou Horace Walpole, seu sucesso devia-se à “familiaridade do assunto, e à correta execução”.[\[597\]](#) Ela representava, numa narrativa visual de fácil leitura, a crescente obsessão contemporânea com a vitimização feminina, a impunidade dos libertinos e a inutilidade da punição, incluindo referências a suas personas mais infames da vida real: o coronel Francis Charteris, um libertino estuprador, e seu cafetão; a sra. Needham, infame proprietária de bordel; o salteador James Dalton; o capitão Macheath, herói de *A ópera dos mendigos*; o devoto magistrado sir John Gonson; e a prostituta Kate Hackabout, cujo nome Hogarth adotou para sua messalina. Ao longo das décadas seguintes, também, a popularidade duradoura das imagens de Hogarth era tanto uma consequência quanto uma causa da fixação geral cada vez maior por narrativas de sedução e prostituição.[\[598\]](#)

O outro motivo para que *A Harlot's Progress* tenha atingido uma popularidade tão incrível é que a série foi infinitamente copiada, citada, adaptada e mencionada por outros escritores e artistas. “Todo gravurista se

pôs a copiá-la”, como observou Walpole, “e milhares de imitações foram espalhadas por todo o reino”. Ironicamente, estas versões secundárias agora são muito mais raras que as originais, e quase completamente desconhecidas. Hogarth detestava ser plagiado — seu incômodo levou diretamente ao Ato pelos Direitos Autorais dos Gravuristas de 1735. Os críticos também muitas vezes menosprezam e ignoram estas produções inferiores. No melhor dos casos, a enxurrada de cópias secundárias é mostrada como exemplo do impacto geral das gravuras originais.[\[599\]](#)

Na verdade foi o contrário. Foi justamente através de cópias e alusões de segunda e terceira mão que a obra de Hogarth alcançou sua maior impressão popular. Apenas 1.240 cópias de *A Harlot's Progress* foram impressas em 1732. Estavam disponíveis apenas para assinantes, e seu alto custo (21 xelins pela série completa) as colocavam muito além do alcance das pessoas comuns. A vasta e duradoura popularidade da obra resultou, portanto, em grande parte do efeito propagador indireto de incontáveis cópias, adaptações e citações, que eram muito mais amplamente distribuídas e acessíveis. Foi isso que tornou a obra tão familiar de um modo geral.

Esta disseminação secundária assumia muitas formas diferentes, mesmo deixando de lado inúmeras referências *en passant* em poemas, romances, panfletos e jornais. Havia, primeiro de tudo, os textos e cópias oficialmente autorizados que o próprio Hogarth, e depois sua viúva, sancionaram para levar sua obra a um público mais amplo. Estas publicações iam desde as enormes folhas gravadas por Giles King em 1732 até as pequenas imagens inseridas a partir de 1768 em edições do livro *Hogarth Moralized* [Hogarth moralizado], de John Trusler (ver ilustrações 22 e 23). Além disso havia um vasto número de plágios não autorizados, de todos os formatos e tamanhos, publicados e republicados ao longo de todo o século e depois dele. Havia conjuntos grandes, “do mesmo tamanho que os do sr. Hogarth” mas por menos da metade do preço, gravados ou em meia-tinta, com ou sem versos, em tinta preta ou colorida. Por ainda menos, podiam-se comprar diversos plágios de tamanho médio. As mais baratas e mais populares de todas eram cópias em formato pequeno, disponíveis numa variedade espantosa: com ou

sem versos impressos embaixo, em branco e preto, em verde ou cor-de-rosa, ou mesmo totalmente coloridas. Havia até mesmo plágios, grandes e pequenos, das próprias cópias de Giles King.^[600]

É improvável que os compradores destas imagens as considerassem inferiores aos originais — na verdade, os plagiadores geralmente ofereciam um benefício adicional, através de uma explicação em versos embaixo de cada cena. Qualquer pessoa com um ou dois xelins podia também comprar uma das muitas versões da história em forma de panfleto, que geralmente vinham com seus próprios conjuntos de pequenas gravuras. Além disso havia pantomimas, óperas, comédias e outras encenações dramáticas de *A Harlot's Progress*, que continuaram populares muito após 1732. A série também foi reproduzida, parcial ou totalmente, em outros meios visuais — em pinturas e bordados; em leques de senhoras; em xícaras, pires e outros tipos de objetos de porcelana e peltre (ver ilustração 66).^[601] Por fim, podemos acompanhar seu impacto popular através de muitas alusões visuais posteriores. Entre as completas readaptações e paródias da década de 1730 estavam *R[o]b[i]n's Progress* e *Vanella's Progress*, satirizando respectivamente o primeiro-ministro, Robert Walpole, e Anne Vane, a amante do príncipe de Gales. Meio século depois, havia também *The Modern Harlot's Progress, or The Adventures of Harriet Heedless* [Trajetória da messalina moderna, ou as aventuras de Harriet Incauta] (1780), e *Laetitia: or Seduction* [Laetitia, ou sedução] (1786), que não só atualizavam a história como também, em sintonia com a sensibilidade do fim do século XVIII, davam a ela um final mais feliz.^[602] Ainda mais comum era a reciclagem de detalhes específicos, como imagens avulsas ou como parte de outras composições. Por todos estes meios, as ideias e o imaginário de Hogarth vieram a ser consciente e inconscientemente apropriados, reutilizados e disseminados, muito além do círculo de seus próprios clientes (ver ilustrações 24 a 27).

Exatamente o mesmo aconteceu com *A Rake's Progress* [Trajetória de um libertino], cujas gravuras originais deram origem a uma enxurrada de cópias e adaptações autorizadas e (principalmente) não autorizadas — algumas das quais chegavam mesmo a acrescentar uma cena extra à história (ver

ilustrações 28 a 35).[\[603\]](#) Mesmo o nome da obra foi infinitamente repetido e reapropriado: a “trajetória do libertino” tornara-se uma frase proverbial. A partir do começo do século XVIII, este processo geral de copiar, citar e reagir a obras originais era um dos principais meios pelos quais todas as imagens e textos populares atingiam seu impacto cultural.

A evolução dos direitos autorais acabou por inibir os tipos mais diretos de empréstimo. O Ato pelos Direitos Autorais dos Gravuristas de 1735 foi um dos motivos para que tenham sido produzidos menos plágios de *Marriage à la Mode* e *Industry and Idleness* do que das séries anteriores de Hogarth — embora isso nunca tenha chegado a impedi-los de todo. No caso dos livros, de modo similar, como William St. Clair mostrou de forma brilhante, no final do século XVIII o desenvolvimento da lei dos direitos autorais afetou diretamente quais textos tendiam ou não a ser amplamente reimpressos e lidos. A tendência mais geral, no entanto, era de uma multiplicação e interação cada vez maior entre os meios. A partir do começo do século XIX, tanto obras de ficção quanto de não ficção travavam um diálogo muito mais aberto e contínuo umas com as outras, e com seu público, do que jamais acontecera antes. Neste novo universo da comunicação, ser publicamente resenhado, citado, copiado, comentado, parodiado, criticado, elogiado e discutido não era algo secundário à mensagem da obra em si: era uma parte inextricável do que era comunicado ao público. O sucesso popular de qualquer grande obra, fosse *A Harlot's Progress* ou *Pamela*, passou a ser sempre tanto um evento de mídia de massa quanto um triunfo artístico.[\[604\]](#)

Isto também multiplicou seus significados possíveis. Até o fim do século XVII, o consumo e interpretação de textos e imagens sempre tinha sido um processo muito mais privado e restrito. Na verdade, exceto em parte pelas controvérsias políticas e religiosas, geralmente sabemos das reações das pessoas às novas publicações apenas através da correspondência particular, e de uma ou outra anotação marginal num livro. Não havia redes mais amplas, permanentes e públicas por onde as pessoas comuns pudessem trocar opiniões culturais. A revolução midiática mudou isso de forma irreversível. A partir do século XVIII, interpretações de qualquer publicação com grande

destaque eram imediatamente visibilizadas, ampliadas e comunicadas ao público geral através de uma densa rede de meios subsidiários.

O resultado foi um público leitor muito mais amplo, permanente e consciente do que jamais existira antes. No entanto, esta comunidade era virtual, e não tangível. Na verdade, a explosão de jornais, panfletos e romances pode (como receavam alguns moralistas contemporâneos) ter levado homens e mulheres a formarem suas opiniões mais através de leituras solitárias e em grupos menores, e menos a partir de fontes mais antigas e mais gerais de autoridade.[\[605\]](#) Ela sem dúvida incentivou a expressão de uma maior multiplicidade de visões do que jamais acontecera antes. Quais foram, então, as principais características desta expansão e democratização da mídia? Como exatamente ela alterou a natureza da opinião pública, e a fronteira entre questões públicas e privadas?

CELEBRIDADE SEXUAL

O MELHOR MEIO DE ABORDAR ESTAS PERGUNTAS É ATRAVÉS DE uma das novidades mais marcantes da cultura do século XVIII: uma crescente fascinação pública pelas vidas de prostitutas de origem humilde. Por volta de 1700, isto teria sido inimaginável. Mesmo em Londres, poucas prostitutas chegavam a ficar famosas o bastante para ser popularmente conhecidas ou para que alguém escrevesse sobre elas. No fim do século XVIII, porém, enquanto se colocava uma ênfase cada vez maior na passividade sexual das mulheres respeitáveis, toda uma cultura de celebridade havia crescido ao redor de suas contrapartes mais imorais. Suas ações eram rotineiramente relatadas em jornais e revistas, suas personalidades analisadas em panfletos e poemas, seus retratos eram pintados, gravados e caricaturados. Este tipo de material se tornou tão onipresente que, umas poucas décadas depois, deu origem a um novo termo, “pornografia”, literalmente a descrição de prostitutas.[\[606\]](#)

Algumas culturas anteriores já haviam demonstrado um insólito interesse por mulheres promíscuas. Na Itália renascentista, muitas cortesãs tinham alcançado uma fama e um renome literário consideráveis. O mesmo acontecera com as gueixas de maior destaque no Japão pré-moderno. Os próprios observadores ingleses ficavam especialmente impressionados com o status das meretrizes em períodos clássicos, pois sua proeminência parecia prefigurar a celebridade das mulheres imorais na sociedade contemporânea, e ilustrar a riqueza e o poder incalculáveis que elas eram capazes de acumular. Assim, tornou-se moda no fim do século XVIII referir-se a prostitutas como “pafianas”, “cíprias” e “citereias”, evocando o antigo culto a Vênus (ou “Citereia”) no Chipre e em sua cidade de Pafos, ou falar de uma “Taís”, “Laís” ou “Friné” dos dias de hoje, em comparação com as famosas heteras da Grécia antiga (ver ilustração 67).[\[607\]](#)

Também existiam vários precedentes nacionais. Já na Idade Média, havia um especial interesse associado a mulheres, como as amantes de reis, cuja

incastidade parecia inverter a ordem natural. A Reforma politizou ainda mais a questão da moralidade sexual e suas consequências sociais. No século xvii, como vimos, a imoralidade entre as classes governantes, e acima de tudo na corte, tinha potencial para chamar muita atenção no mundo de um modo geral, enquanto o adultério mais abaixo na escala social também era capaz de gerar uma publicidade considerável dentro de sua própria esfera. Por fim, havia um crescente interesse literário pela prostituição. A dramaturgia elisabetana e jacobita está cheia de cafetinas e prostitutas fictícias. No mesmo período, biografias de criminosos recém-executados, publicadas em panfletos baratos, também se tornaram um gênero popular, oferecendo narrativas supostamente verídicas sobre vigaristas e cortesãs.[\[608\]](#)

No entanto, em quase todos estes casos, o interesse era incidental e seu tom era hostil. Foi só depois da Restauração que mulheres notoriamente imorais começaram a ser mencionadas regularmente na imprensa enquanto ainda eram vivas, e em termos menos severos.[\[609\]](#) Na década de 1660, a fama pública de cafetinas como Damaris Page, Priscilla Fotheringham e madame Cresswell era tamanha que seus nomes eram usados em invectivas políticas, assim como para vender literatura obscena. Nas décadas de 1670 e 1680, a sra. Cresswell (a primeira alcoviteira a merecer um verbete no *Dictionary of National Biography* [Dicionário de Biografias Nacionais]) já era renomada o bastante para ser casualmente mencionada em peças, baladas e panfletos, e para ser retratada como uma das atrações da capital no livro *Cryes of the City of London* [Gritos da cidade de Londres], de Marcellus Laroon, publicado originalmente em 1687 e reimpresso diversas vezes.[\[610\]](#)

No fim do século xvii, começara, portanto, a surgir um novo tipo de celebridade sexual, caracterizado por um contínuo interesse público na imoralidade de mulheres tanto de origem humilde quanto nobre. No entanto, diversos ingredientes centrais ainda estavam faltando. As fofocas sexuais da época eram comparativamente exclusivas, e a maior parte não era publicada, mas sim transmitida apenas oralmente ou em manuscritos. Em setembro de 1660, por exemplo, Pepys ouviu falar de como a famosa alcoviteira lady Bennett, ao ser contratada por um homem para fazer com que uma bela

vendedora dormisse com ele, conseguira isso “simulando ter um desmaio às vistas da jovem na loja, travou conhecimento com ela e por fim logrou o que queria”. Como outras notícias sobre estupro, sedução e cafetinagem, ela foi registrada em seu diário mas jamais chegou a ser impressa. Mesmo as sátiras em versos, o gênero de escrita contemporânea mais focado em fofocas sexuais locais, ainda estavam apenas começando a circular com alguma amplitude, e sua produção e disponibilidade estavam sujeitos a uma flutuação considerável. Além disso, a fama de prostitutas individuais, comparada à dos proprietários de bordéis, continuava sendo insubstancial e passageira. Elas às vezes eram mencionadas em poemas, panfletos e escritos particulares, mas não há quase nada de tangível registrado sobre uma mulher dessas, a não ser que ela por acaso se tornasse amante de um homem importante, ou aparecesse num palco. Por fim, a escrita ainda exercia um papel insignificante na criação ou manutenção da celebridade sexual, apenas refletindo esta celebridade. Tanto em relatos impressos quanto manuscritos sobre cafetinas e prostitutas famosas, as mulheres em si continuam desconhecidas ou obviamente imaginárias, sendo que sua principal função é acentuar a mensagem provocante ou satírica do próprio escritor.[\[611\]](#)

Apenas algumas décadas depois, o cenário era marcadamente diferente. Além de um contínuo interesse por prostitutas fictícias, surgiu uma notável moda de narrativas supostamente verídicas sobre mulheres reais. Em 1723, a decadência da cortesã Sarah Prydden, mais conhecida como Sally Salisbury, gerou uma série de publicações biográficas. Uma folha ilustrada resumia suas *Effigies, Parentage, Education, Life, Merry-Pranks and Conversation* [Efígies, filiação, educação, vida, travessuras e colóquios]. O livro *Genuine History of Mrs. Sarah Prydden* [Genuína história da sra. Sarah Prydden] foi logo reimpresso e ampliado na obra *Authentick Memoirs of the Life, Intrigues and Adventures of the Celebrated Sally Salisbury* [Autênticas memórias da vida, intrigas e aventuras da célebre Sally Salisbury], que teve mais duas edições e foi traduzido para o holandês e o alemão no mesmo ano. Logo em seguida apareceu uma *Compleat History of the Life, Intrigues and Death of that Celebrated Lady of Pleasure, Sally Salisbury* [História completa da vida,

intrigas e morte dessa célebre dama do prazer, Sally Salisbury]. Panfletos sobre ela foram publicados em Dublin assim como em Londres, e as memórias de sua vida também eram uma das atrações do livro *The Town Spy* [O espião da cidade], impresso em Gloucester em 1725, vendido em Bristol, Worcester, Hereford, Ross, Cirencester, Devizes, Cardiff, Monmouth e Northampton, e distribuídos em lugares ainda mais afastados por mascates viajantes. Mesmo cinquenta anos depois, o nome dela ainda era corrente em baladas populares. Outras contemporâneas notórias da sra. Prydden foram tornadas célebres em obras como *The Life of the Late Celebrated Mrs. Elizabeth Wisebourn, vulgarly call'd Mother Wybourn* [A vida da célebre finada sra. Elizabeth Wisebourn, vulga mãe Wybourn], que teve três edições em 1721, *The History of the Life and Intrigues of that Celebrated Courtesan, and Posture-Mistress, Eliz. Mann, alias Boyle, alias Sample, commonly call'd the Royal Sovereign* [História da vida e intrigas dessa célebre cortesã e contorcionista Eliz. Mann, também conhecida como Boyle ou Sample, comumente chamada de Soberana Real] (1724), *The Velvet Coffee-Woman: Or, the Life, Gallantries and Amours of the Late Famous Mrs. Anne Rochford* [A vendedora de café vestida de veludo: ou a vida, galanteios e amores da famosa finada sra. Anne Rochford] (1728), *The Life and Intrigues of the Late Celebrated Mrs. Mary Parrimore, the Tall Milliner of Change Alley* [Vida e intrigas da célebre finada sra. Mary Parrimore, a chapeleira alta de Change Alley] (1729), e *The Life and Character of Moll King, late Mistress of King's Coffee-House* [Vida e personalidade de Moll King, finada senhora da King's Coffee-House], que apareceu em 1747. Tudo isto ainda foi antes de 1750. Na segunda metade do século, estas histórias individuais se tornaram onipresentes, e a elas acrescentaram-se até biografias coletivas de cortesãs e cafetinas de destaque.^[612]

Uma tendência semelhante pode ser observada no caso das imagens de mulheres imorais. Pinturas particulares de amantes e concubinas já vinham sendo feitas desde muito antes de 1700, e tornaram-se cada vez mais comuns depois disso, em sintonia com a explosão geral da arte dos retratos na Inglaterra do século XVIII. O crescimento de um interesse mais geral na

aparência de prostitutas famosas era novo, e é evidenciado pela produção em massa cada vez maior destas gravuras para comercialização.[\[613\]](#)

A princípio, apenas as cortesãs reais eram tornadas célebres desta maneira. No fim do século xvii, as imagens das amantes de Carlos ii parecem ter tido uma popularidade tremenda. As mais baratas de todas eram as xilogravuras grosseiras que ilustravam baladas de um *penny*. Muito mais numerosos e realistas eram os retratos separados em gravura e meia-tinta, que pretendiam ter uma verdadeira semelhança com o retratado. Estes eram vendidos no varejo, em diversos tamanhos, a partir de seis pence. Pelo menos uma dúzia de retratos diferentes da duquesa de Portsmouth foram publicados antes de 1700. Cerca de catorze gravuras contemporâneas diferentes de Nell Gwyn em diversas poses chegaram até nós; e no mínimo quinze de Barbara Villiers, duquesa de Cleveland. Mesmo imagens de amantes menos importantes, como Mary Davis e Peg Hughes, eram populares o bastante para ser republicadas regularmente (ver ilustrações 10, 11, 37, 38, 68 e 69).[\[614\]](#)

Esta moda continuou no século xviii, embora o tom respeitoso dos retratos sérios agora fosse cada vez mais questionado por imagens satíricas de prostitutas da realeza e da aristocracia. No reinado de Jorge ii, tanto a própria amante do rei, lady Yarmouth, quanto a do príncipe de Gales, Anne Vane, foram alvo de muita comédia visual. Já no tempo de Jorge iii, um rei fiel a sua esposa, o foco deslocou-se para mulheres ligadas a cortesãos influentes, como o príncipe de Gales e o duque de Grafton, cuja nomeação como primeiro-ministro em 1769 gerou uma profusão de gravuras de sua amante, Nancy Parsons. No fim do século xviii, a norma já era que estes casos fossem sujeitos a caricaturas incessantes e ferozes (ver ilustrações 39 a 42 e 70).[\[615\]](#)

As imagens de cortesãs menos exaltadas começaram a circular publicamente na primeira metade do século xviii. Várias das biografias de Sally Salisbury incluíam retratos. Também havia um mercado imediato para gravuras separadas dela em meia-tinta, com três quartos ou metade do tamanho (ver ilustrações 43 e 44). Tão grande era o interesse neste novo gênero que, já em 1747, um guia de colecionadores de gravuras recomendava reservar um volume inteiro para “os retratos de mulheres, antigas assim como

modernas, que eram imperfeitas, loucas ou prostitutas”. Mas foi nas décadas de 1750 e 1760 que as imagens de meretrizes famosas realmente se tornaram populares. Num espaço de apenas cinco ou seis anos, talvez doze gravuras diferentes da adorada Kitty Fisher tenham chegado a ser publicadas (ver ilustrações 45 e 71 a 73). Em 1765, um visitante em Londres observou que as gravuras de “damas do prazer” célebres eram extraordinariamente baratas (“uns poucos guinéus compram um serralho inteiro”) e também impressas em edições enormes, de três ou quatro mil exemplares por vez. No ano seguinte, o catálogo de um único vendedor de gravuras de Londres incluía dezenas de imagens de cortesãs famosas, numa variedade de formatos. Grandes retratos em meia-tinta das “mais célebres beldades do presente”, tanto castas quanto incastas, custavam um xelim cada. Havia gravuras menores das mesmas mulheres, pelo preço de seis pence. As mais baratas de todas eram gravuras minúsculas feitas para caber em estojos de relógio e caixas de rapé para senhores, o equivalente produzido em massa dos retratos em miniatura. Por três pence, ou seis pence “com belas cores”, um homem podia carregar sua meretriz favorita consigo com total privacidade, olhando para ela sempre que sentisse vontade (ver ilustração 45).[\[616\]](#)

As poses e o simbolismo destas representações muitas vezes insinuavam disponibilidade sexual. No entanto, mesmo as gravuras aparentemente mais decorosas serviam a vários propósitos. Elas disseminavam o conhecimento da aparência de uma mulher, aumentavam sua fama, e permitiam que milhares de espectadores se sentissem familiarizados com ela, ou mesmo possessivos. Como observou um comentador em 1779, as cortesãs mais célebres agora eram tão conhecidas, “e sua pessoa tão perfeitamente descrita pelos gravuristas”, que não precisavam de apresentação.*[\[617\]](#) O mesmo efeito de celebridade e familiaridade, às vezes levando ao desprezo, também é visível a partir da década de 1750, no surgimento das representações satíricas de prostitutas notórias.[\[618\]](#)

O crescente renome das cortesãs mais influentes também refletia-se em toda uma variedade de outros meios. Suas imagens eram circuladas não só

em gravuras e pinturas, mas também miniaturas e medalhões. Seus ditos e feitos eram noticiados em jornais, discutidos em cartas e reunidos em livros. Muito antes de o sanduíche ser inventado, Fanny Murray já era lendária por ter enfiado uma nota de vinte libras entre duas fatias de pão e comido, para mostrar seu desprezo por esta quantia insignificante. Como não podia deixar de ser, esta fama também infiltrou a literatura contemporânea. Já na década de 1720, o poeta Henry Carey ficou muito incomodado ao descobrir que sua casta e inocente balada “Sally in our Alley” [Sally no nosso beco], que retratava o “amor na classe mais baixa da vida humana”, passara a ser considerada uma ode a Sally Salisbury. Meio século depois, sua história de vida continuava sendo um ingrediente comum em espetáculos itinerantes de marionetes, não ficando atrás de Dick Whittington e seu Gato. As sucessoras dela eram mencionadas em inúmeras peças, versos e ensaios. Seus nomes eram utilizados em tudo, desde canções e melodias até objetos de mobília. Até prostitutas homossexuais os usavam. A influência destas mulheres também era visível na moda, de modo que mesmo uma mulher de boa reputação podia copiar “o estilo Kitty Fisher”, ou aparecer “numa touca de Fanny Murray”, como se dizia. Isto até inaugurou uma nova prática na hora de batizar cavalos de corrida, que antes de 1700 raramente recebiam nomes de pessoas reais, muito menos de pessoas escandalosas. Nos anos de 1730, diversas éguas puro-sangue chamadas “Sally Salisbury” competiram em eventos em todo o país. Em décadas posteriores, entre as competidoras e reprodutoras de renome na Inglaterra e na América do Norte estavam “Fanny Murray”, “Kitty Fisher” e “Nancy Dawson”.[\[619\]](#)*[\[620\]](#)

Hoje, a celebridade associada a escândalos sexuais é sem dúvida maior e mais onipresente do que em qualquer outra época. A pornografia, em diversas formas, tornou-se uma grande indústria mundial. Em todo o mundo ocidental, inúmeras pessoas alcançam a fama tornando públicas suas próprias façanhas sexuais, ou revelando as dos outros. Editoras e emissoras atendem a um interesse público aparentemente insaciável pelos detalhes picantes das vidas particulares dos outros: a fascinação por sexo e fama é um fato inegável da nossa cultura. Ela foi perpetuada de forma mais impactante por invenções

comparativamente recentes, como as revistas de fotos, a televisão e a internet, por isso tendemos a pensar nela como um fenômeno essencialmente contemporâneo. Na verdade, as bases desta obsessão moderna foram lançadas no século XVIII.

A EXPLOSÃO DA PALAVRA IMPRESSA

SUA CAUSA MAIS ÓBVIA FOI UM IMENSO CRESCIMENTO DA MÍDIA impressa. Já antes de 1700, a população de Londres era marcadamente mais alfabetizada que o resto do país. A maior parte dos homens e mulheres da capital sabia ler e escrever, incluindo a maioria dos criados e aprendizes. Desde a invenção da imprensa, no entanto, a publicação e circulação de todos os tipos de informações fora inibida de diversos modos. Os mais explícitos eram o licenciamento e a censura oficiais, através dos quais diversos governos tentaram, embora jamais com total sucesso, impedir e suprimir a expressão de visões heterodoxas. Consequentemente, a maior parte do que saía do prelo já era estrangido pela autocensura e pela relativa formalidade do meio.[\[621\]](#)

O principal meio alternativo de disseminar ideias por escrito era através da circulação de manuscritos. Até o fim do século xvii, estas “publicações manuais” continuaram tendo uma importância extrema, principalmente para materiais considerados inapropriados para o prelo. Elas proporcionavam uma liberdade muito maior de linguagem e de assuntos, e é por isso que a maior parte do material indecoroso (versos debochados e obscenos, sátiras sexuais e textos eróticos) circulava neste formato. Os manuscritos também tinham um público muito mais restrito, pois o número de cópias produzidas costumava ser comparativamente pequeno, e muitos autores e divulgadores de texto limitavam conscientemente seu número de leitores. Mesmo os manuscritos de mais ampla circulação tendiam a continuar sendo privilégio de uma elite social, em boa medida desconhecidos e inacessíveis à massa do público leitor.[\[622\]](#)

Desde a invenção da imprensa, a censura entrara em colapso apenas em duas ocasiões de crise política: durante a Guerra Civil, e outra vez no começo da década de 1680. Em ambas estas épocas, as prensas cuspiram uma enxurrada de material até que o licenciamento foi reimposto. Em 1695, porém, após o lapso semiacidental do Ato de Licenciamento, ele veio a ser

abandonado de uma vez por todas. O resultado foi que o século XVIII presenciou um aumento sem precedentes no número e variedade de livros e panfletos publicados, assim como uma acentuada expansão da liberdade de expressão destas publicações. Sabemos da existência de cerca de oitocentos títulos diferentes publicados em 1677; mas no fim do século XVIII, não era incomum que houvesse mais de 8 mil publicações num único ano. Por volta de 1670, apenas cerca de duas dúzias de casas de impressão em Londres, Oxford, Cambridge e York tinham autorização para imprimir qualquer coisa; em 1800 havia centenas de impressores e editores, pelo menos um em quase toda cidade de algum porte na Inglaterra. Houve uma correspondente explosão no número e na disseminação dos livreiros. Por fim, publicações de todo tipo também eram acessíveis a um público de massa, por meios inteiramente novos: através de bibliotecas circulantes ou por assinaturas, em clubes de livros e em cafés.[\[623\]](#)

Especialmente importante para a criação de um novo clima intelectual foi a ascensão espetacular da imprensa periódica. Antes de 1600 não havia jornais; mesmo em 1695, eles continuavam sendo em pequeno número, com um escopo restrito, uma vida curta e uma distribuição limitada. No entanto, já em 1716, tantos títulos novos haviam entrado em circulação que o diário de Dudley Ryder refere-se *en passant* a pelo menos uma dúzia deles. Uma lista moderna dos principais jornais de Londres em 1752 chega a vinte publicações diárias, trissemanais, bissemanais, semanais, quinzenais e mensais, sem contar muitas revistas e periódicos menores. Em 1765 já existiam, além dos jornais, mais de 75 periódicos metropolitanos, vários deles de grande circulação. Diversos destes jornais eram lidos muito além da capital, enquanto as províncias eram servidas, além disso, por dezenas de jornais locais.[\[624\]](#)

O número total destes diversos meios somados também era espantoso. Ao fundar o jornal *The Spectator*, Joseph Addison calculou que, embora ele normalmente imprimisse apenas 3 mil cópias, cada edição atingia cerca de 60 mil homens e mulheres por dia, sendo passado de mão em mão, lido em voz alta e circulado em clubes e cafés — de modo que “se eu contar vinte leitores

para cada jornal, que considero um cômputo modesto, posso calcular cerca de 60 mil discípulos em Londres e Westminster”. Anos depois, quando o jornal estava em seu auge, dizia-se “que 20 mil [cópias] às vezes eram vendidas por dia”. Além disso, era cada vez mais comum que as mesmas notícias e opiniões, as mesmas cartas e ensaios, as mesmas histórias e ideias, fossem infinitamente reutilizados. Os jornais populares, em sua maioria, eram reimpressos em forma de volume pelo menos uma vez, garantindo que seu conteúdo continuaria em circulação muito após a data em que ele aparecera originalmente. No meio do século, os jornais também incessantemente reimprimiam, citavam, reciclavam e plagiavam o conteúdo uns dos outros, de um dia para o outro.[\[625\]](#)

Este enorme aumento na quantidade e disponibilidade de publicações impressas transformou a natureza da comunicação pública. Permitiu que acontecimentos e opiniões fossem divulgados de maneira muito mais ampla do que antes. Novas formas de impressão agora disponibilizavam para o público geral um tipo de material que antes havia circulado só oralmente ou em manuscritos. Notícias, fofocas e informações eram transmitidas com uma velocidade e frequência cada vez maior. A escala em que elas circulavam também foi infinitamente ampliada: na década de 1750, principalmente na capital, mesmo os homens e mulheres mais anônimos eram ávidos consumidores de jornais. Era exatamente por esse motivo, explicou Samuel Johnson em seu próprio jornal, que o povo comum da Inglaterra era o mais bem informado do mundo: “Esta superioridade devemos sem dúvida alguma aos veios de inteligência que estão continuamente correndo entre nós, que todos podem pegar, e nos quais todos tomam parte”.[\[626\]](#) Sem estas mudanças, a extraordinária celebridade das cortesãs do século XVIII claramente não teria sido possível.

No entanto, embora a proliferação dos novos meios tenha sido um fator importante, ela ainda não basta como explicação. Já no começo do século XVII, os retratos gravados de mulheres e homens famosos tinham tido uma popularidade imensa — o fato de que as imagens de cortesãs viraram moda cem anos depois testemunha menos o surgimento de um novo meio que de

uma nova atitude. O mesmo se aplica a outras formas de publicidade. Mesmo no reinado de Carlos II, já era possível levar a público a vida sexual escandalosa de uma mulher de origem humilde. Entre 1663 e 1673, a diversas vezes bígama Mary Carleton foi assunto de dezenas de narrativas biográficas e autobiográficas, memórias, peças e panfletos. Retratos dela foram gravados e publicados junto com suas obras. Ela até subiu ao palco, fazendo o papel de si mesma, numa representação dramatizada de sua história.[\[627\]](#) Em muitos aspectos, a persona pública da sra. Carleton, e sua apropriação literária, prefigura a das mulheres escandalosas do meio do século XVIII: e, no entanto, esta é uma exceção isolada antes de 1700. A pergunta mais profunda, portanto, é por que no século XVIII a imprensa e a publicidade, além de expandirem seu escopo, passaram cada vez mais a ser usadas de novas maneiras.

Esta transformação foi tão complexa que só pode ser compreendida como produto de várias mudanças inter-relacionadas no ambiente social e intelectual — no caráter da opinião pública; nos meios e termos do debate; em pressupostos sobre a vida privada e a pública; e na natureza da fama e celebridade.

A primeira grande mudança foi que a disponibilidade de novas formas de comunicação ajudou a criar uma atitude diferente em relação à opinião pública. Enquanto em épocas anteriores a ideia de fazer apelo direto ao julgamento popular geralmente tinha sido encarada com desconfiança por escritores, artistas e políticos, seus sucessores georgianos passaram a ter uma grande consciência de seu relacionamento com o público mais amplo e de sua dependência do apoio deste público. Em vez de denunciar visões “comuns” ou “vulgares” como baixas e equivocadas, agora se tornou moda, cada vez mais, medir, formar e submeter-se à “opinião pública” — uma nova expressão, cuja cunhagem na primeira metade do século XVIII reflete a mudança de postura. Ainda continuava sendo perfeitamente possível, para teóricos, críticos e homens de estado, denunciar as visões populares como equivocadas; ou distinguir entre as avaliações refinadas e as de pessoas sem instrução; ou desprezar a popularidade como um todo — porém a rápida

ascensão da opinião pública era inegável. Como aconselhou Samuel Johnson, um atento estudioso desse assunto, “sempre existe um apelo da crítica doméstica a uma judicatura mais alta, e o público, que jamais é corrompido, nem frequentemente enganado, deve emitir a última sentença sobre as pretensões literárias”.[\[628\]](#)

Este fenômeno foi muito estudado por historiadores da política, da filosofia e da arte.[\[629\]](#) Mas ele é talvez ainda mais relevante para o assunto deste livro. Na literatura e na política, o efeito dos novos gêneros e meios de comunicação pode ser acompanhado pelo menos desde o começo do século xvii; em contraste, no caso das atitudes em relação ao comportamento sexual, o poder da imprensa como agente da opinião pública desenvolveu-se muito mais tarde, e mais de repente. Foi só no começo do século xviii que surgiu uma cultura em que as questões sexuais podiam ser discutidas de forma contínua e pública por uma audiência de massa. O crescimento da imprensa periódica garantiu que as informações sociais fossem disponibilizadas de maneira muito mais livre, contínua e volumosa, que elas fossem infinitamente copiadas e comentadas de um jornal para o outro, e que fossem compartilhadas por comunidades de leitores muito mais abertas e substanciais do que jamais acontecera antes. Desta maneira, estabeleceu-se pela primeira vez uma mídia de massa permanente para a circulação e discussão de notícias e opiniões.

O uso de panfletos também disparou. O século xvii já fora uma grande época de panfletismo, principalmente sobre assuntos políticos e religiosos. O controversista Edward Stephens, que conhecemos no capítulo 1, publicou quase cem tratados diferentes entre 1689 e 1706, e ele era nitidamente um escritor menor; sem dúvida, outros autores do século xvii foram ainda mais prolíficos. Em 1750, no entanto, a publicação de panfletos passara a abordar uma gama muito mais vasta de assuntos, e a ser muito mais facilmente acessível mesmo para autores humildes, do que em geral tinha acontecido cinquenta anos antes. No meio do século xviii, a evolução da imprensa periódica e de panfletos tornara possível que quase qualquer pessoa alfabetizada que desejasse divulgar informações ou opiniões se dirigisse a um

grande público de forma rápida, fácil e anônima.

Os novos meios também incentivavam ativamente seus leitores a interagir com eles, e assim participar da discussão pública. Não era novidade que escritores se dirigissem diretamente a seu público, ou que livros e panfletos provocassem réplicas impressas. No entanto, a proliferação de jornais e outros periódicos deu origem a algo totalmente diferente. A maior parte destas publicações dependia fortemente de cartas, versos, ensaios e anúncios enviados espontaneamente, muitas vezes sob anonimato, por leitores comuns. Assim, o público e suas visões se tornaram aos poucos muito mais visíveis e assertivos do que jamais tinham sido antes. Além disso, a exposição à imprensa popular em si acabava instruindo os leitores sobre as novas oportunidades e convenções da publicidade. O destaque dado às reações de leitores a assuntos atuais, o constante diálogo entre correspondentes, e o fluxo geral e incessante de consciência pública retransmitido em jornais, panfletos e revistas tornava concreto o senso de pertencimento a uma grande comunidade ativa e opinante de debatedores.

Isto não era mera ilusão, pois já na década de 1710 os editores de jornais populares recebiam muito mais cartas do que eram capazes de imprimir. Infelizmente, a maior parte do material enviado a jornais e revistas eram contribuições anônimas ou sob pseudônimo, de modo que nunca será possível determinar de onde elas vinham. No entanto, podemos ter uma noção das oportunidades disponíveis na segunda metade do século a partir do registro dos escritos de James Boswell entre 1758 e 1794. Embora seja muito incompleto, ele inclui muitas centenas de cartas, ensaios, resenhas, versos, epigramas, comentários, anúncios, relatórios e outras contribuições anônimas, publicadas originalmente em mais de vinte jornais diferentes, e reimpressas em diversos outros. Boswell obviamente era um homem de origem nobre, e um escritor com uma prática cada vez maior, porém homens e mulheres mais humildes também passaram a ter uma consciência acentuada do potencial da imprensa para divulgar suas opiniões. No meio do século XVIII, era comum que mesmo criminosos, suicidas e condenados à morte se dessem ao trabalho de publicar seus pensamentos em panfletos e jornais. “Nunca houve uma

época”, observou Samuel Johnson em 1753, “em que homens de todos os graus de capacidade, de todo tipo de educação, de toda profissão e ocupação, estivessem contribuindo com tanto ardor para a imprensa”: esta se tornara uma característica marcante da época.[\[630\]](#)

A MANIPULAÇÃO DA PUBLICIDADE

A IMPRENSA POPULAR E SUAS CONTRAPARTES SOCIAIS, como os clubes de debate e os cafés, não eram apenas os meios da discussão: suas práticas também alteravam os próprios termos do debate. Os novos tipos de intercâmbio criavam novos jeitos de pensar a moralidade. Esta foi a segunda maneira como os novos meios afetaram as sensibilidades sexuais.[\[631\]](#)

Em primeiro lugar, uma diversidade de visões muito maior do que jamais existira antes chegava à página impressa. A imprensa periódica, em seus primórdios, fez muito esforço para criar esta nova abertura, incentivando a correspondência e fornecendo conselhos sobre os problemas do amor e do desejo carnal. Embora já fizesse algum tempo que os livros de conduta e a literatura casuística existiam, nunca antes fora possível que homens e mulheres de todas as classes sociais, aos milhares, buscassem ajuda escrevendo anonimamente para um jornal e vendo sua pergunta publicada e respondida, impressa para o mundo inteiro ler.[\[632\]](#)

Esta inovação repentina foi criação do editor John Dunton, cujo pequeno jornal bissemanal de perguntas e respostas, o *Athenian Mercury* (1691–1697), uma publicação de enorme sucesso, foi o primeiro periódico inglês a conquistar um público popular. Desde o começo, os assuntos mais comuns sobre os quais seus leitores procuravam conselhos eram amor, casamento e ética sexual. O quão correta era a coabitação sem casamento? Que moral se devia atribuir a uma mulher que se vestia de forma indecente? Era possível uma amizade inocente entre um homem e uma mulher? Por que as prostitutas geralmente eram estéreis? Era errado se masturbar? Era possível conceber um filho na primeira relação sexual? O adultério podia às vezes ser justificado? Nenhuma destas questões era nova, mas jamais antes elas tinham sido debatidas de forma tão popular e pública. Tão grande era o volume desta correspondência que ela deu origem a uma edição especial mensal para lidar com as perguntas acumuladas, e depois uma subpublicação separada, o

Ladies Mercury (1693). O formato e o foco da publicação de Dunton, por sua vez, inspiraram muitos sucessores notáveis, incluindo o *Review* (1704–1713), de Defoe, o *British Apollo* (1708–1711), o *Tatler* (1709–1711), o *Spectator* (1711–1714) e a *Gentleman's Magazine*, fundada em 1731.[\[633\]](#)

Além de publicar e tentar resolver dilemas morais apresentados por seus leitores, os periódicos do século XVIII colocavam-se muito mais como árbitros e comunicadores gerais de normas sociais, que eles expunham em ensaios, versos e reflexões gerais. No meio do século, estas aspirações tinham se tornado uma característica comum do jornalismo popular. A crescente popularidade dos periódicos criava assim um tipo novo e amplamente lido de autoridade sobre questões de conduta. Aos olhos dos contemporâneos não havia necessariamente uma contradição com as fontes mais antigas de orientação. Como um deles comentou, a Bíblia continuava sendo a fonte de todo o conhecimento moral; enquanto o *Spectator* apenas “me ensinava uma maneira mais fácil e agradável de praticar a virtude”. Na verdade, como já foi apontado corretamente, havia uma divergência considerável entre a filosofia moral da literatura de aconselhamento e o que viera antes dela. Sua intenção, muito mais frequentemente, era entreter além de instruir. Sua base também era diferente. Embora ela costumasse invocar as Escrituras para sustentar seus argumentos, a lei divina não era mais automaticamente o critério principal. Em vez disso, o comportamento virtuoso agora tendia a ser definido em termos seculares: ele seguia a razão, a civilidade e os ditames da natureza humana.[\[634\]](#) Por fim, é provável que o próprio formato do jornalismo popular contribuísse para a ideia de que os julgamentos morais talvez fossem essencialmente subjetivos. Não era só o volume crescente de jornais, revistas e panfletos que gerava uma maior multiplicidade e inconsistência de visões, mas também o fato de que estes meios dependiam intrinsecamente de fomentar a discussão, provocando perguntas e comentários, contradizendo uns aos outros, e competindo pela atenção pública.

Outra consequência destas novas condições foi o aumento, no século XVIII, daquilo que podemos chamar de “eventos midiáticos”: casos cuja discussão

pública foi tão intensa que adquiriu uma força e um significado próprios. Muitos destes episódios eram inspirados por alguma forma de controvérsia sexual. Por sua vez, eles acabavam servindo para destacar visões contrastantes sobre sexualidade. Mesmo no século XVII, alguns incidentes escandalosos tinham provocado um volume considerável de comentários. Na década de 1610, o caso Overbury gerou uma enxurrada de folhas impressas, panfletos e poemas, além de uma grande quantidade de material manuscrito. Houve um interesse semelhante em torno do julgamento do conde de Castlehaven em 1631 por ser cúmplice de estupro e cometer sodomia, do processo de divórcio do duque e da duquesa de Norfolk na década de 1690, e de uma série de outros casos envolvendo impropriedade sexual. No meio do século XVIII, a novidade não era apenas que estes episódios eram muito mais numerosos, nem mesmo que a quantidade de comentários impressos, e sua circulação, era vastamente maior.^[635] Era que o envolvimento público através da imprensa era agora tão corriqueiro que ele próprio podia tomar parte do curso dos acontecimentos. A combinação de uma atividade noticiosa frequente e competitiva com a disponibilidade de inúmeras vias para a intervenção pública significava que os escândalos públicos agora quase sempre inspiravam um interminável debate impresso entre observadores e as partes interessadas, mesmo enquanto os acontecimentos ainda estavam se desenrolando.

No caso das celebridades sexuais, mesmo o incidente aparentemente mais trivial podia ser amplificado centenas de vezes. Quando em março de 1759 Kitty Fisher caiu da sela enquanto cavalgava em St. James's Park, isso inspirou meses de comentários públicos, canções, versos, imagens, panfletos, e livros inteiros (ver ilustrações 47 a 49). O ponto focal mais comum, porém, era um julgamento. Afinal, um caso de tribunal continha todos os ingredientes para um debate público pronto: lados diferentes apresentando histórias irreconciliáveis, personalidades a serem dissecadas, a expectativa de fatos escandalosos, a certeza de um desenlace final, e a possibilidade de punição, ruína e mesmo morte para a parte perdedora. Foi na década de 1760 que o termo *cause célèbre* veio a ser usado em inglês pela primeira vez, e

vários dos exemplos mais antigos do fenômeno ainda são descritos assim hoje.^[636] Houve o caso em 1753–1754 da jovem criada Elizabeth Canning, que alegou ter sido sequestrada e mantida em cativeiro durante várias semanas num prostíbulo, mas cujos detratores estavam convencidos, como disse Voltaire, que ela era simplesmente *une petite friponne*, que engravidara e desaparecera para encobrir o fato. Houve uma publicidade ainda maior, em 1775, em torno dos julgamentos da bígama Elizabeth Chudleigh, duquesa de Kingston, e da cortesã Mary Rudd, seu amante Daniel Perreau e seu irmão gêmeo Robert. Quatro anos depois, o assassinato de Martha Ray, amante do conde de Sandwich, cometido por um jovem clérigo apaixonado, também gerou infinitos comentários e especulações. Tão esmagadora era a discussão pública destes casos que os procedimentos legais em si, e sua capacidade de estabelecer a verdade e a justiça, passaram a parecer quase secundários ao julgamento armado pela mídia impressa.^[637]

A mesma dinâmica determinou inúmeros outros incidentes, agora obscuros e esquecidos, de escândalos sexuais do século XVIII. Pensemos no caso de Ann Sharp, também conhecida como Ann Bell. Em outubro de 1760, foi amplamente noticiado nos jornais de Londres que uma jovem de origem nobre recentemente fora seduzida a entrar num bordel em circunstâncias misteriosas, depois abusada sexualmente e ferida de morte. A veracidade destes rumores era duvidosa. Mesmo quando o corpo foi exumado e examinado, o inquérito concluiu que não houvera violência. No entanto, a história recusou-se a morrer, pois parecia conter todos os ingredientes do pior tipo de narrativa de sedução: a filha feliz de uma família provinciana de boa reputação, primeiro desgraçada por um oficial do exército que estava de passagem; depois, mudando-se para Londres, gradualmente degradada a formas cada vez mais baixas de prostituição; por fim, num momento de aperto, procurada, abusada, abandonada e destruída por um libertino de classe alta sem o menor resquício de humanidade ou remorso. Por isso a vida, as “aventuras” e o caráter de Ann Sharp e William Sutton, seu suposto agressor, foram debatidos de modo ruidoso e incessante na imprensa: por correspondentes de jornais, em editoriais, em poemas, e num fluxo constante

de relatos factuais e fictícios apresentados por partes interessadas e desinteressadas. Tamanha era a intensidade dos comentários públicos que até o médico legista e o chefe dos magistrados, John Fielding, foram obrigados a fazer anúncios públicos nos jornais em defesa de sua conduta. Deste modo, a percepção geral sobre o caso passou a girar cada vez mais sobre as motivações e contribuições de comentadores rivais, e não sobre as evidências em si. Quando Sutton chegou a ser levado a julgamento e absolvido da acusação de assassinato, quatro meses e meio depois, o veredicto judicial foi em boa parte irrelevante, pois muitos observadores já haviam formado sua opinião havia muito tempo. “Ser julgado pelo público”, como afirmou um dos defensores da sra. Bell, “passara a ser quase mais desejável do que ser julgado pela lei”.[\[638\]](#)

A última característica notável da cultura impressa do Iluminismo era que ela apresentava novas oportunidades para a manipulação da opinião pública. Isto pode parecer um desdobramento irônico. Na verdade, o professor Jürgen Habermas, o mais influente estudioso teórico moderno do assunto, nos diz que era exatamente o contrário. O surgimento de um novo tipo de esfera pública na Inglaterra do começo do século XVIII, argumenta ele, permitia que as classes instruídas pela primeira vez travassem um “debate racional crítico” sobre questões literárias e políticas, livres de censura, pressões comerciais ou filiações políticas. Foi só nos séculos XIX e XX que este espírito crítico independente foi destruído pela comercialização da mídia de massa e a ascensão da propaganda, das relações públicas e de outras ferramentas modernas de manipulação.[\[639\]](#)

Mesmo no século XVIII, no entanto, não era incomum que a publicidade fosse cuidadosamente gerenciada e fabricada. As notícias e fofocas que apareciam na imprensa muitas vezes eram produzidas e vendidas aos jornais por redatores profissionais que trabalhavam por encomenda. As cartas e comentários supostamente enviados por leitores comuns costumavam ser reescritos, e às vezes totalmente inventados. Alguns editores recebiam pagamento para publicar ou suprimir notícias específicas; outros eram totalmente pagos por políticos específicos — assim como muitos dos

escritores mais influentes da época.[\[640\]](#)

Este também foi o período em que a propaganda e as resenhas de livros se tornaram, pela primeira vez, ferramentas promocionais importantes e onipresentes. Ambas estas práticas se prestavam a métodos sub-reptícios de comercializar livros, produtos, espetáculos, pessoas e causas. Propagandas disfarçadas de notícia ou de correspondência podiam astuciosamente alertar os leitores para eventos e publicações; enquanto notas e resenhas que em geral não passavam muito de menções tendenciosas travestiam-se de recomendações objetivas. Entre a grande variedade de “notícias” pagas inseridas num único jornal de Londres na primavera de 1744, exatamente pelo mesmo preço que os anúncios publicitários normais, estavam falsas recomendações de “uma pista de boliche, uma peça de teatro, um bom lago para pescar, e a nomeação do sr. Thomas Rider, de Kent”. Foi para descrever o crescimento deste tipo de tática que o termo *puff* assumiu novos sentidos no segundo quarto do século XVIII. Em 1732, a *London Magazine* descreveu a palavra como “um nome banal para os aplausos que escritores e livreiros dão a seus próprios livros etc., para promover sua venda”. Chesterfield também achava que esta era uma palavra “baixa” — mas ele próprio a usou diversas vezes. Em pouco tempo, este se tornou um epíteto fictício. Uma carta do “sr. John Puff” faz parte do prefácio da paródia *Shamela* (1741), de Henry Fielding. Na comédia *Taste* [Gosto] (1752), de Samuel Foote, um “sr. Puff” ajuda a revender objetos sem valor como valiosas obras de arte; em sua obra *The Patron* [O cliente] (1764), o mesmo nome é dado a um livreiro mercenário. Personagens semelhantes de nome “sr. Puff” aparecem nas peças *The Election* [A eleição] (1749), de Susanna Centlivre, e *The Critic* [O crítico] (1779) de R. B. Sheridan — no primeiro caso um gravurista, no segundo, “um cavalheiro bem conhecido no mundo do teatro”.[\[641\]](#)

Justamente o mesmo meio que servia para comunicar e amplificar a opinião pública era, portanto, empregado de forma rotineira para iludi-la e controlá-la. O desenvolvimento ainda maior da mídia de massa nos séculos XIX e XX expandiu em muito o público suscetível a estas técnicas. Desde o começo, no entanto, a manipulação da publicidade foi um subproduto natural

e intrínseco da influência das notícias e opiniões impressas, e de sua transformação em mercadoria. Mesmo hoje, é surpreendente perceber como as táticas do século XVIII podiam ser desavergonhadas. Jornais de grande popularidade às vezes se deparavam com publicações rivais que tinham adotado, da noite para o dia, exatamente o mesmo título, data e numeração para enganar o público. O costume comum de publicações e resenhas anônimas e sob pseudônimo permitia que autores sub-repticiamente inserissem, num panfleto ou jornal, trechos ou depoimentos de outro. Os escritores podiam clandestinamente recomendar seus próprios livros, além de usar os serviços dos amigos. Jonas Hanway escreveu uma nota entusiasmada sobre seu livro de três volumes *Advice from a Farmer to his Daughter* [Conselhos de um fazendeiro para sua filha] (1770), e pediu que Elizabeth Montagu a enviasse como se fosse dela própria. John Cleland resenhou em segredo sua própria obra, assim como muitos outros escritores. Mary Rudd descreveu uma de suas próprias publicações, anonimamente, como “uma das composições mais espirituosas, e ao mesmo tempo das mais elegantes e temperadas” que apareceram nos últimos tempos. Embora “isto possa ser considerado um *puff* em prol do livro”, concluía ela, “ele é, no entanto, diferente de todos os outros *puffs* num aspecto — é *literalmente verdadeiro*”. Boswell não só resenhou diversas vezes e prolificamente suas próprias aparições públicas e obras literárias (“um livro de verdadeira genialidade”, “produto de uma genialidade extraordinária” etc.), como até prefaciou um de seus próprios panfletos anônimos com uma dedicatória para si mesmo.[\[642\]](#)

Para ilustrar o crescente potencial da mídia de influenciar ideias, conectar pessoas e motivar ações, só precisamos comparar os métodos adotados por Thomas Bray e por Jonas Hanway, os dois reformistas sociais mais enérgicos de seu tempo. Quando, na década de 1690, Bray tentou fundar um abrigo penitenciário para prostitutas, ele simplesmente fez circular cópias manuscritas de seu plano para um punhado de simpatizantes, e solicitou individualmente o apoio de conhecidos. Não havia jornais ou outros periódicos comuns através dos quais ele poderia ter facilmente divulgado sua ideia para um público mais vasto, nem ele procurou submeter suas propostas

a uma avaliação indiscriminada, publicando-as em forma de panfleto. Em vez disso, ele abordou pessoalmente uns poucos indivíduos centrais e tentou obter a assistência deles. Mesmo no fim do século xvii, este procedimento era totalmente convencional. Foi exatamente assim que, pouco tempo depois, Bray conseguiu fundar a Sociedade pela Promoção do Conhecimento Cristão, talvez a instituição de caridade mais bem-sucedida de sua época, assim como a Sociedade pela Propagação do Evangelho, que também veio a existir sem nenhum recurso ao público em geral.[\[643\]](#)

Para Jonas Hanway, meio século depois, esta reticência teria sido inconcebível. Ele também era um mestre das redes de contato veladas e do apelo pessoal. Tão grande era sua atenção aos detalhes que, quando os possíveis doadores recebiam material informativo sobre a Magdalen House, este vinha encadernado em capas especialmente desenhadas que mostravam penitentes exclamando “Oh, salva-me, salva-me” — garantindo que a mensagem do volume seria transmitida mesmo se ele não fosse aberto. No entanto, Hanway também via como óbvia a necessidade de apelar para um público mais geral, e de explorar o poder da palavra impressa. A publicação, explicou ele, era ainda mais eficaz que os encontros públicos. Ela permitia que a mensagem fosse transmitida sem interrupções, distrações ou contradições; e dava tempo às pessoas de digerir e ponderar os méritos de um caso. Além do mais, embora “haja muitos que não têm, e muitos outros que acham que não têm tempo livre para ler [...] mesmo estes apoiam sua crença principalmente nos relatos daqueles que criticam livros”: de modo que suscitar comentários favoráveis também era crucial. A abordagem dele, portanto, era saturar a mídia de impressões positivas, repetindo-se inúmeras vezes, para divulgar a mensagem da forma mais vasta e insistente possível: publicando e republicando, muitas vezes anonimamente, as mesmas frases e opiniões em forma de planos, cartas, resenhas, comentários, menções, trechos e propagandas. Enquanto isso, ele fazia um grande esforço para manter o disfarce de um observador desinteressado e imparcial. Na verdade, como notou Frances Burney, ele era “viciado” em jornais. No entanto, para seu público, Hanway apresentava-se como um observador distanciado, que

entrara na discussão apenas pelos méritos excepcionais do caso. “Como só tenho pouco tempo para ler”, sugeriu ele fazendo-se de ingênuo, numa de suas inúmeras recomendações interesseiras em prol da Magdalen House, “o que eu próprio escrevo é o mais genuíno”.[\[644\]](#)*[\[645\]](#) [\[646\]](#)

Os métodos de Hanway testemunham a transformação da comunicação pública que acontecera ao longo dos cinquenta anos anteriores. Dali em diante, mesmo contribuições pequenas a qualquer debate eram rotineira e imediatamente ampliadas, reproduzidas e circuladas pela cidade toda, criando uma gama e uma profundidade de comentários que antes teriam sido inimagináveis. Panfletos, jornais, publicações literárias e leitores comuns apressavam-se em comentar sobre qualquer assunto em voga. No entanto, apesar das aparências, estas discussões nunca eram totalmente espontâneas e livres. Em todos os estágios agora era possível, como Hanway e outros mestres da publicidade fizeram com tanta perícia, instigar, avivar, provocar, influenciar, explorar e dirigir o fluxo da opinião pública para seus próprios propósitos.

QUESTÕES PRIVADAS E PÚBLICAS

O SÉCULO XVIII VIU, portanto, o nascimento de um novo tipo de cultura midiática, em que tanto assuntos privados quanto opiniões pessoais passaram a receber uma publicidade sem precedentes. Esta mudança alimentou uma discussão pública mais livre sobre assuntos sexuais, facilitou a celebridade de mulheres imorais, e proporcionou novas oportunidades para a manipulação da opinião pública. O notável é que podemos encontrar as mesmas tendências na ficção deste período, assim como em muitos outros gêneros de escrita contemporânea. Isto aponta para a terceira maior fonte de novas atitudes em relação ao sexo — uma profunda mudança no modo como homens e mulheres concebiam a identidade pessoal e sua importância pública.

Em um nível, isto envolvia uma transição para longe da visão tradicional de que o caráter era determinado principalmente pelas ações de uma pessoa, e rumo ao princípio de que a chave era de algum modo desvendar seus sentimentos mais íntimos e suas atividades privadas. Quanto mais naturalmente inacessíveis aos outros, mais potencialmente reveladoras podiam ser estas informações pessoais. Como explicou o crítico literário Hugh Blair, era não só apropriado, como essencial que um biógrafo registrasse a vida íntima do biografado: pois “é da vida privada, de ocorrências familiares, domésticas e aparentemente triviais, que muitas vezes recebemos a maior elucidação do verdadeiro caráter”. Samuel Johnson concordava: a compreensão mais profunda vinha de biógrafos que “conduzem os pensamentos para privacidades domésticas, e mostram os pequenos detalhes da vida diária, onde os acessórios externos são deixados de lado”. Foi por motivos semelhantes que Jean-Jacques Rousseau, em sua autobiografia (publicada originalmente em 1782) daria grande peso a seus sentimentos e atos sexuais. “Se há uma [única] circunstância em minha vida que descreve minha natureza”, anunciava ele no começo de uma destas confissões, “é essa que relatarei [...] Quem de vós estiverdes desejoso de

conhecer um homem, tende a coragem de ler as duas ou três páginas seguintes, e estareis plenamente familiarizados com J. J. Rousseau”.[\[647\]](#) Com esta crescente ênfase na primazia dos sentimentos privados, lançaram-se as bases de um dos princípios mais básicos das atitudes sexuais modernas. Em vez de pensar que a conduta sexual de uma pessoa apenas refletia seu temperamento geral, acabou predominando a ideia de que todos tinham uma sexualidade interna essencial, que era o que dava forma a sua personalidade externa.

Outra manifestação desta mudança de perspectiva foi que, em muitas áreas de realização intelectual, promoveu-se a noção de que a verdade não estava no geral e no universal, mas sim no individual e no particular. Esta tendência derivava da popularização de correntes filosóficas iniciadas no meio do século xvii por Descartes, Hobbes e Locke, e consolidadas por seus sucessores após 1700. Em vez de basear-se em premissas herdadas e ideias supostamente inatas, aos poucos o ideal lógico passou a ser o de não aceitar nada na base da confiança, e apoiar-se somente na observação pessoal dos fatos. Sendo assim, o exame minucioso dos detalhes específicos tornou-se muito mais importante, pois não era mais só um meio de confirmar verdades universais, mas um fim em si mesmo, a pedra angular do verdadeiro conhecimento.

Como os críticos literários vêm apontando há muito tempo, há notáveis paralelos entre estas tendências na filosofia e na estética e a ascensão simultânea do realismo na ficção. O romance do começo do século xviii também introduziu na literatura um novo e influente jeito de descrever a realidade, que almejava a autenticidade através da particularidade, cujos personagens pretendiam ser indistinguíveis de pessoas reais, e cuja veracidade era vista como indissociável de sua verossimilhança. A mesma mudança de ênfase pode ser observada muito mais amplamente, não só em jornais e outras novas formas de jornalismo, mas na descrição social de um modo geral.[\[648\]](#)

Ao longo do século xvii, como em épocas anteriores, a prostituição fora representada convencionalmente em personagens-tipos como “uma

prostituta”, “uma cafetina”, “uma moça da cidade”, e assim por diante. Quando um escritor descrevia pecadores específicos, também focava-se em sua correspondência com normas universais, e não em sua individualidade. Mesmo em *The Night-Walker* [A caminhante noturna], livro de John Dunton da década de 1690, que em muitos aspectos estava na vanguarda do realismo jornalístico, as messalinas e os libertinos são todas figuras essencialmente anônimas. Enfatizar sua particularidade seria diminuir sua universalidade, e sua qualidade de paradigma.^[649] No século XVIII, a postura inverteu-se: agora, acrescentar detalhes pessoais fazia apenas acentuar a verdade aparente de uma narrativa. É este novo desejo de personalizar fenômenos sociais que explica, por exemplo, por que as instituições de caridade para vítimas sexuais do meio do século XVIII estavam tão empenhadas em publicar as cartas e histórias de penitentes individuais; e também por que havia tanto interesse nas supostas histórias e memórias de prostitutas impenitentes. Hoje em dia, estamos tão acostumados a este modo de pensar que ele não nos parece nada extraordinário. É principalmente aprendendo sobre exemplos particulares que tendemos a acumular conhecimento sobre, digamos, adultério, estupro ou crises conjugais, e quanto mais detalhes sabemos sobre os casos específicos, melhor sentimos que entendemos o fenômeno como um todo. No entanto, foi só ao longo do século XVIII que passou a ser normal tratar histórias individuais desta maneira.

Esta mudança, é claro, foi apenas gradual, e de modo algum abrangente. Qualquer análise de relações sociais e sexuais depende, em certa medida, de arquétipos genéricos e impessoais. A tradição mais antiga de discutir prostitutas e libertinos em termos de personificações abstratas continuou ao longo do século XVIII, assim como o uso de nomes simbólicos na literatura, e de estereótipos satíricos em gravuras.^[650] O interesse em histórias de vida particulares também não era totalmente novo. A questão é que houve uma decisiva mudança de ênfase. Embora muitos escritos do século XVII sobre imoralidade estivessem repletos de exemplos ilustrativos de prostitutas e prevaricadores, sempre se atribuiu uma autoridade muito maior aos casos clássicos e bíblicos do que aos exemplos contemporâneos. Foi só após 1700

que passou a ser comum apoiar-se principal ou exclusivamente em paradigmas modernos. Além disso, fossem reais ou inventadas, estas narrativas pessoais agora eram investidas de uma importância muito mais imediata. Em vez de interpretar as vidas de indivíduos como mera confirmação de padrões de comportamento estabelecidos por leis divinas e naturais, as descrições de pessoas específicas do século XVIII eram cada vez mais propensas, mesmo quando buscavam tirar conclusões gerais, a enfatizar a individualidade do sujeito.

Por todos estes motivos, o período após 1700 presenciou um interesse crescente em publicar as histórias e o material da vida privada. Boa parte da originalidade e apelo dos primeiros romances estava não só em seu alegado realismo, mas na suposta revelação de narrativas confidenciais e escritos secretos. *Moll Flanders*, romance de Daniel Defoe de 1722, descrevia-se como uma verdadeira “história privada”, uma narrativa autobiográfica escrita pela heroína “a partir de suas próprias anotações particulares”. Um formato semelhante caracterizava outras obras de Defoe, como *Robinson Crusoe* (1719), *Colonel Jack* (1722) e *Roxana, the Fortunate Mistress* [Roxana, a amante bem-aventurada] (1724), assim como inúmeras outras histórias propagandeadas como autobiografias, memórias ou histórias verídicas. Os relatos sobre prostitutas da vida real eram parte desta tendência. Sua semelhança com novas formas de ficção foi notada já em 1723 pela poetisa e romancista Jane Barker, de Lincolnshire, que observou que as histórias mais em voga da época eram as de “Robinson Crusoe e Moll Flanders; Colonel Jack e Sally Salisbury”.[\[651\]](#)

Também havia uma intersecção com a crescente moda dos *romans à clef*, que supostamente expunham as intrigas sexuais de contemporâneos famosos, principalmente políticos. Este tipo de escrita não era totalmente novo. Descrições veladas de recentes escândalos judiciais haviam formado parte da elaborada trama do romance *Urania*, de lady Mary Wroth, impresso em 1621. No meio da década de 1680, Aphra Behn publicou uma série de *Love Letters from a Nobleman to his Sister* [Cartas de amor de um nobre para sua irmã], supostamente a correspondência entre o lorde Grey of Warke,

conspirador *whig*, e sua cunhada, lady Henrietta Berkeley, que haviam fugido juntos, num relacionamento adúltero e incestuoso que causara grande comoção. No entanto, foi só após a Revolução Gloriosa, como parte da crescente liberdade de sátira política partidária, que o gênero estabeleceu-se de fato em inglês. Agora surgiram diversos relatos *whig* retrospectivos sobre a “história secreta” e a corrupção sexual dos Stuart recentes; enquanto escritores *tory* faziam uma série de ataques mordazes a personalidades *whig* do passado e do presente, liderados pelas famosas “histórias secretas” e “memórias secretas” de Delarivier Manley.[\[652\]](#)

As cartas, outro tipo de escrita privada, também passaram a ser levadas a público de novas maneiras. Havia precedentes clássicos óbvios de ficção epistolar e da circulação de correspondência privada. No século XVI, humanistas e reformistas, assim como muitos pensadores e ativistas posteriores, comunicavam sua mensagem através de cartas que pretendiam ser amplamente divulgadas; príncipes e bispos faziam o mesmo. No século XVII, o conhecimento sobre acontecimentos políticos era disseminado através de cartas informativas, e tornou-se um recurso comum imprimir tratados polêmicos na forma de “uma carta de” uma figura notória para outra. Só no século XVIII, no entanto, criou-se um mercado substancial para a publicação de cartas pessoais, verídicas ou não, como via de acesso à vida privada dos outros. Já observamos como os jornais e revistas contemporâneos dependiam da correspondência impressa com seus leitores. Contar uma história reproduzindo a comunicação íntima de um personagem também tornou-se uma ferramenta muito apreciada por romancistas, principalmente ao descrever o amor e o desejo carnal. Quase um quinto de toda a ficção produzida no século XVIII, segundo estimativas, usava algum tipo de técnica epistolar.[\[653\]](#)

Acima de tudo, havia um imenso novo apetite por biografias de pessoas reais. O século XVIII foi a primeira era de dicionários biográficos, obituários regulares, compilações de cartas, e memórias publicadas em larga escala. “Nenhuma espécie de escrita parece ser mais digna de cultivo do que a biografia”, explicou Samuel Johnson em 1750, “já que nenhuma pode ser

mais prazerosa ou mais útil, nenhuma pode mais certamente cativar o coração com irresistível interesse, ou mais amplamente difundir a instrução a todas as condições mais diversas.” Mesmo as vidas mais comuns, “não distintas por nenhuma vicissitude marcante ou extraordinária”, mereciam ser relatadas por impresso, pois ao aprender sobre os outros, acabamos aprendendo sobre nós mesmos: “Somos todos impelidos pelos mesmos motivos, todos iludidos pelas mesmas falácias, todos animados pela esperança, obstruídos pelo perigo, emaranhados pelo desejo, e seduzidos pelo prazer”. Nem todo mundo teria concordado com esta análise da natureza humana feita por Johnson. Alguns leitores, biógrafos e autobiógrafos preferiam explorar o caráter peculiar e singular da personalidade. No entanto, o resultado final era o mesmo. Em 1800, as vidas de um espectro muito maior de pessoas eram consideradas dignas de interesse público do que cem anos atrás, e ler sobre os assuntos particulares dos mortos e dos vivos, e colecionar seus retratos, tornara-se uma espécie de passatempo nacional.[\[654\]](#)

FAMA E FORTUNA

A EXPANSÃO DO ESCOPO DA BIOGRAFIA NOS TRAZ AO ÚLTIMO INDÍCIO da mudança de atitudes em relação ao sexo e à exposição pública neste período: a crescente fama de tipos de pessoas que antes eram consideradas de má reputação. Tradicionalmente, a biografia havia servido a um propósito moral. As vidas de santos, mártires, governantes, líderes religiosos e outras pessoas ilustres eram valiosos exemplos de virtude, enquanto as de tiranos e assassinos costumavam advertir sobre as armadilhas do pecado e sobre a providência divina. No século XVIII, estes continuavam sendo motivos importantes. Mas o valor acentuado que agora se atribuía à individualidade e à personalidade, junto com as outras mudanças que examinamos, também ajudaram a criar a primeira era de celebridade.

“Celebridade” é um conceito escorregadio de se definir. A palavra “celebrar”, em suas diversas formas, era muito antiga. Já no século XIV encontramos Chaucer descrevendo Hércules como “celebrável por seu duro trabalho”; e no século XVII já era uma prática consolidada na linguagem escrita dizer que alguém era “célebre” ou “celebrado”, no sentido de famoso ou renomado. O sentido de “celebrar” como de fato *tornar* alguém famoso surgiu por volta da mesma época, e sua importância cresceu durante os séculos XIX e XX. Hoje em dia, portanto, “celebridade” geralmente significa um tipo peculiar e menor de fama, limitada principalmente em três aspectos. O primeiro é que ela é um tipo de renome essencialmente pessoal, diferente da reputação de pessoas que detêm um cargo notório, como monarcas, ou que são associadas a algum tipo de feito extraordinário. O segundo é a fugacidade intrínseca da celebridade, embora ela possa ter uma duração notável. Em terceiro lugar, e como consequência, ela é especialmente dependente de publicidade regular. Foi no século XVIII, conforme as oportunidades desta exposição se multiplicaram, que esta forma particular de fama efêmera, dependente da mídia, tornou-se um fenômeno disseminado.[\[655\]](#)

Suas origens remetem aos primeiros dias da escrita profissional para publicação, no fim do século XVI e começo do XVII. Este foi o período em que, pela primeira vez, tornou-se possível ganhar a vida como escritor por encomenda, produzindo tratados e panfletos em massa para ser vendidos em público, e logo havia autores que sucumbiam à tentação de divulgar seus livros promovendo a si mesmos. De acordo com o *Oxford Dictionary of National Biography*, devemos pensar no panfletista elisabetano Robert Greene (1558–1592) como o “primeiro autor célebre da Inglaterra”; enquanto o mais recente biógrafo de John Taylor, “o Poeta Aquático” (1578–1653), descreve-o como “a primeira ‘personalidade’ moderna, habilmente manipulando a mídia e “famoso por ser famoso”.[\[656\]](#) Quando as primeiras escritoras profissionais surgiram na cena, cem anos depois, elas muitas vezes eram objeto, querendo ou não, de um interesse cada vez maior em sua vida pessoal. (Isto acontecia especialmente quando, como no caso de Aphra Behn, Delarivier Manley e Eliza Haywood, havia rumores de que sua vida particular era tão cheia de intrigas sexuais quanto sua escrita.) Conforme os meios de publicidade se expandiam, e os escritores tornavam-se mais dependentes do sucesso comercial, a celebridade pessoal tornou-se um componente cada vez mais importante do mundo literário inglês.

Após 1700, o mesmo foco nas personalidades também passou a caracterizar a percepção pública de outras profissões ainda menos respeitáveis. No começo do século XVIII, surgiu uma nova fascinação pelas vidas e feitos de bandoleiros de estrada e outros criminosos aparentemente românticos. Na década de 1720, Jonathan Wild e Jack Sheppard inspiraram um grande número de baladas, sermões, peças e sátiras. A notoriedade de figuras assim foi uma das inspirações para *A ópera dos mendigos* (1728), de John Gay, obra de sucesso fenomenal, que por sua vez contribuiu muito para promover o culto ao contraventor glamoroso. Em 1700 já havia uma longa tradição de escrita sobre criminosos notórios, mas foi só no século XVIII que vários deles tornaram-se renomados ainda enquanto vivos, que seus retratos foram publicados como gravuras baratas, e que suas biografias se tornaram celebratórias além de didáticas.[\[657\]](#)

Uma conexão ainda mais forte pode ser encontrada entre a crescente fama de prostitutas e a de atrizes, que haviam aparecido publicamente no palco inglês pela primeira vez durante a Restauração. A intersecção dos papéis delas era óbvia. “De fato, a maioria das atrizes de palco são cortesãs”, diz certo personagem numa das primeiras peças de Margaret Cavendish; “E a maioria das cortesãs são boas atrizes”, responde outro. Como vimos, a partir da década de 1660, as atrizes gozavam de uma constante visibilidade pública em Londres. Sua personalidade era assunto de grande interesse público, e elas muitas vezes facilitavam esta intimidade se dirigindo à plateia em sua própria voz, em prólogos e epílogos escritos especialmente para isto. Também se sabia muito bem que várias delas levavam vidas escandalosas, dentro e fora dos palcos. Várias das amantes mais famosas da época, de Nell Gwyn a Dorothy Jordan, começaram no teatro. Em muitos aspectos, a celebridade contemporânea das atrizes era muito maior do que as de outras prostitutas e cafetinas. Mas é significativo que ela tenha surgido mais ou menos na mesma época; que assumisse formas semelhantes, de retratos impressos a biografias escritas por encomenda; e que tivesse uma grande fixação por seu comportamento sexual.[\[658\]](#)

AUTOPROMOÇÃO E EXPLORAÇÃO

A CRESCENTE POPULARIDADE DAS CORTESÃS FOI, portanto, parte de toda uma série de tendências interrelacionadas na sociedade do século XVIII. Ela foi produto de novas atitudes em relação à fama e notoriedade, de novas formas de escrita, da mudança de atitude em relação à opinião pública, e de novas premissas sobre identidade pessoal. Ela também epitomizava o surgimento de um novo tipo de mídia de massa, em que vidas privadas e opiniões pessoais eram levadas a público numa escala antes impensável. Sua importância duradoura pode ser interpretada de duas maneiras contrastantes.

A primeira é enfatizando a artificialidade do material que celebrava mulheres imorais. Boa parte dele — fossem memórias, anedotas ou retratos — era criada, pelo menos superficialmente, para parecer verídica. No entanto, ao olharmos mais de perto, fica igualmente evidente que, em sua maioria, este material era inventado, por escritores e editores homens. Como qualquer biografia, um dos atrativos parece ter sido a promessa de autenticidade, a revelação de informações particulares e segredos sobre pessoas conhecidas. Tão tentadores são o estilo e o formato de vários relatos inventados, e tão grande a escassez de outras fontes, que muitos historiadores modernos, e mesmo o *Oxford Dictionary of National Biography*, já tenderam a tratá-los como essencialmente verídicos.^[659] Também devemos lembrar, no entanto, que os leitores do século XVIII adoravam a ambiguidade entre fatos e ficção. Não era importante se as histórias específicas eram precisas ou não: seu propósito era entreter e instruir. Desta perspectiva, a maior parte do que se escrevia sobre cortesãs não era diferente, em sua forma e função, da ficção contemporânea. Estes escritos podem nos dizer muito sobre a cultura do século XVIII, mas muito pouco sobre as mulheres que eles alegavam descrever. Por mais que refletissem e amplificassem sua fama, eles também a distorciam e abusavam dela, projetando nestas mulheres, sem o seu consentimento, mentiras e fantasias alheias.

No entanto, a reputação, em qualquer sociedade, não é só uma questão de percepção e projeção pública. Ela também depende dos atos da própria pessoa. O outro jeito de interpretar a publicidade em torno das mulheres infames no século XVIII é, portanto, reconhecer a própria cumplicidade delas nisto. Muitas delas cultivavam sua própria celebridade, ou mesmo a divulgavam ruidosamente. Boa parte disto era feito através de aparições pessoais, de publicidade boca a boca, e de correspondência manuscrita dentro dos círculos da sociedade elegante. No entanto, cortesãs de destaque também se promoviam ativamente, em textos impressos, para um público muito mais vasto.

Uma das maneiras como elas faziam isto era através da publicação de gravuras autorizadas, em que elas colaboravam com alguns dos artistas, gravuristas e editores de mais destaque do período. Podemos determinar com uma precisão notável o momento em que esta prática decolou. Na última semana de março de 1759, a cortesã Kitty Fisher publicou um anúncio num jornal, lamentando a constante exploração de sua pessoa por “pequenos escrevinhadores” e gravuristas vulgares, que impingiam ao público imagens e textos ilegítimos sobre ela (um trecho do anúncio é citado no começo deste capítulo). Uns poucos dias depois, ela foi visitar o pintor mais bem-sucedido da época, Joshua Reynolds, que imediatamente se pôs a criar imagens mais atraentes dela, para ser convertidas em gravuras que seriam comercializadas em massa. Foi o começo de uma longa e frutífera parceria, pois ninguém era mais hábil do que Reynolds na criação e manipulação da celebridade visual. A partir deste momento, ele pintou grandes retratos das principais *demi-mondaines* da época, para expô-los com grande destaque e publicá-los em gravuras baratas de todos os formatos e tamanhos. Como outros retratistas que aderiram à prática, ele estava ao mesmo tempo promovendo seu próprio perfil público e alimentando a celebridade de suas retratadas, em benefício mútuo de ambos (ver ilustrações 45 e 71 a 73).[\[660\]](#)

Esta também foi a era em que as mulheres escandalosas, pela primeira vez, publicaram autobiografias reais e justificativas de seu próprio comportamento. Estes textos serviam a diversos propósitos. Permitiam que a

autora apresentasse uma imagem favorável de si mesma para o mundo, além de identificar e humilhar seus inimigos. Eles também lhe rendiam dinheiro de leitores e livreiros ávidos. A prática mais lucrativa de todas era chantagear ex-amantes e clientes, ameaçando publicar seus nomes e suas cartas. Esta foi uma das metas centrais da *Apologia* da cortesã Teresia Constantia Phillips, que foi um sucesso fácil de vendas quando começou a ser publicada, em forma de série, em 1748. No mesmo ano foram lançados os dois primeiros volumes das *Memórias* de Laetitia Pilkington, denunciada por seu marido ofendido como “uma prostituta incorrigível”. Em 1800, este já se tornara um gênero estabelecido. Quando Margaret Leeson, a prostituta e cafetina mais em voga na Dublin do século XVIII, viu sua sorte minguar na década de 1790, foi óbvio, portanto, o que ela devia fazer. Como qualquer celebridade moderna procurando capitalizar seu momento de fama, ela começou a publicar suas memórias. Em três volumes, ao longo de vários anos e várias centenas de páginas, ela contou tudo, baseando-se em sua extensa coleção particular de papéis, relatos e correspondências. Era uma mistura inebriante. Havia a inevitável narrativa de quando ela própria foi seduzida e levada à incastidade e à vida de cortesã, com anedotas sobre seus muitos amantes; a história ainda mais completa de sua vida como madame de alguns dos homens mais ricos e poderosos do reino; uma profusão de histórias de farras na alta sociedade; cartas de seus amantes; histórias sobre todas as prostitutas famosas que ela conhecera; e inúmeros detalhes de comércio e escândalo sexual (ver ilustração 50). Não é surpresa que a obra tenha sido “comprada com a maior avidez”.[\[661\]](#)

Esta tendência coincidia em parte com o crescente uso de histórias sexuais como armas políticas. Havia obviamente uma longa história de desacreditar adversários políticos associando-os a escândalos sexuais: a tática em si não era nova no século XVIII. No entanto, três coisas eram. A opinião da massa agora era cada vez mais reconhecida como uma arena legítima, importante e inescapável do debate político. Esta é uma ideia que já pode ser entrevista nas revoluções de 1649 e 1688; cem anos depois, ela avançara exponencialmente. A segunda mudança foi o poder incomparavelmente maior da divulgação

pública. Em séculos anteriores, a maior parte das sátiras político-sexuais tinham sido transmitidas apenas oralmente ou em breves textos cômicos ou difamatórios. Agora haviam se desenvolvido gêneros inteiros de imprensa pública permanente, de ampla circulação, dedicada à exposição de escândalos sexuais. Memórias fictícias, jornais, revistas picantes e gravuras satíricas — todas eram regularmente usadas, de maneira explícita ou sub-reptícia, para minar a imagem dos políticos, associando-os a cortesãs específicas ou à imoralidade em geral.

A novidade final foi o uso cada vez maior da sátira sexual para propósitos políticos radicais: não só para atacar indivíduos específicos, ou mesmo para condenar uma corte especialmente licenciosa, mas para criar agitação contra todo o sistema corrupto da aristocracia e monarquia. A partir da década de 1760, escritores franceses residentes em Londres criaram um extraordinário fluxo de obras difamatórias e pornográficas dirigidas contra a Igreja e o governo da França. Algumas delas eram motivadas mais por ganância do que por princípios, mas o efeito dos textos era o mesmo. Como Robert Darnton e outros historiadores que estudaram a França no século XVIII revelaram habilmente, esta enxurrada de material escandaloso ajudou a moldar a opinião pública francesa e minou seriamente a legitimidade do governo real, tanto antes quanto depois de 1789. Na década de 1790, os escritores e editores ingleses estavam cada vez mais adotando esta mesma tática em seus apelos para um público de massa. No submundo radical da Londres do fim do período georgiano, a publicação de pornografia anticlerical e antiaristocrática passou a estar intimamente interligada à defesa da política democrática e revolucionária.[\[662\]](#)

O mais extraordinário de tudo foi a enorme campanha de exposição, chantagem, extorsão e publicidade sexual escandalosa orquestrada pela esposa ofendida de Jorge IV, a rainha Carolina — e a seu favor, e contra ela — entre 1806 (quando ele ainda era príncipe regente) e 1821 (quando ela morreu). Ele era um libertino notório; ela, segundo alegações plausíveis, tivera seus próprios amantes. O antagonismo dos dois tornou-se uma batalha pela opinião pública que levou centenas de milhares de homens e mulheres

de classe média e trabalhadora a demonstrações e agitações políticas sérias em todo o país. Essa guerra foi travada em todos os meios impressos, por todas as classes de políticos, desde os próprios rei e rainha até os mais reles escritores por encomenda da Grub Street (ver ilustração 74).

A rainha Carolina estava numa posição excepcional, e sempre afirmou sua inocência. No entanto, à altura do ano de 1800, a revolução da mídia tornara possível que mesmo mulheres assumidamente imorais ou de origem humilde manipulassem seu poder sexual, surtindo efeitos políticos e comerciais antes inauditos. Em nenhuma época anterior, por exemplo, uma amante real teria sequer sonhado em desafiar a autoridade monárquica, ou expor escândalos sexuais para um público de massa. Agora era exatamente isto que acontecia, diversas vezes. Em 1781, a atriz, escritora e feminista Mary Robinson, que além disso também era uma das cortesãs mais célebres de sua época, publicamente ameaçou publicar as cartas de seu ex-amante, o príncipe de Gales — até receber uma “recompensa” de 5 mil libras e uma anuidade vitalícia. Em 1806, quando o duque de York abandonou sua amante, Mary Anne Clarke, sem um acordo financeiro aceitável, ela também ameaçou publicar detalhes do caso deles. Então, quando veio a público que ela fora o centro de um esquema de suborno e corrupção, traficando a influência do duque sobre cargos do exército, da Igreja e do serviço público, ela colaborou com a publicação de diversos panfletos escritos por *ghost-writers*, difamando a família real. Por fim, ela mandou imprimir 18 mil cópias de um livro sensacionalista de memórias, incluindo até as cartas de amor do duque para ela. Sua recompensa foi uma gigantesca compensação financeira do governo (uma soma total de 10 mil libras, e grandes anuidades vitalícias para ela e sua filha), em troca da supressão deste perigoso texto (ver ilustração 75). A grande cortesã Harriette Wilson foi ainda além, maximizando seus lucros através de uma combinação de extorsão e apelo erótico. Primeiro ela anunciou a publicação iminente de suas memórias, o que causou consternação entre seus inúmeros ex-amantes, entre os quais o próprio rei. Depois, ela escreveu individualmente para cada um deles, ameaçando expô-lo caso ele não lhe enviasse centenas de libras imediatamente. Só esta tática já

rendeu a ela vários milhares de libras. Então, seus editores divulgaram de antemão os nomes dos clientes que estavam incluídos no livro. Por fim o livro foi publicado aos poucos, em partes, com um sucesso avassalador, rendendo-lhe muitos outros milhares. Só em seu primeiro ano, ele teve trinta e uma edições, além de inúmeras versões piratas, plagiadas e alteradas (ver ilustração 76).[\[663\]](#)

O século XVIII, portanto, presenciou o crescimento não só de novas formas de comunicação e novas atitudes em relação à publicidade, mas também de um novo tipo de celebridade feminina imoral. Estas mulheres não se intimidavam com os escândalos: elas fartavam-se neles. Quando James Boswell conheceu sua futura amante, Mary Rudd, em 1776, ela já era renomada, e tinha orgulho disso. “Oh, senhor”, ela exclamou quando ele se apresentou, “por favor sente-se — muitas vezes já ouvi falar do senhor, somos *ambos personagens* — por favor sente-se, senhor.” Esta consciência de si própria, a convicção de ser um personagem aos olhos do público, era um ingrediente central na cultura da celebridade. Ela alimentava a carreira de prostitutas bem-sucedidas, assim como de escritoras e artistas de palco. Esta assertividade pública jamais se estendeu além de uma pequena minoria de mulheres sexualmente independentes. Ela era vastamente deplorada pelos comentadores conservadores. Ao longo do século XIX, seria alvo de contínuos ataques. No entanto, seu surgimento após 1700 foi um divisor de águas no modo como a sexualidade feminina era percebida e apresentava a si mesma.
[\[664\]](#)

CELEBRANDO O SEXO

NO FIM DO SÉCULO XVIII, uma nova abertura nas questões de sexo transformara a cultura do mundo anglófono. Toda uma gama de ideias e práticas sexuais, dentro e fora do casamento, agora eram discutidas, celebradas, e adotadas de forma mais pública do que nunca. De nossa própria perspectiva, é fácil ver os limites desta nova tolerância. Uma mulher solteira gerar um filho fora dos laços do casamento continuou sendo um desastre social que podia arruinar sua vida. Dois homens fazerem sexo um com o outro era ainda mais perigoso. O que se celebrava era, acima de tudo, a libido heterossexual de homens brancos e detentores de posses — era neles, afinal, que o poder e a influência cultural estavam concentrados nesta sociedade. No entanto, como vimos, a aceitação do sexo como algo natural, prazeroso e fortalecedor, podia ser encontrada em outros círculos também. [\[665\]](#)

Muito mais marcante que suas limitações é o contraste entre a nova franqueza do século XVIII e a cultura da disciplina que havia dominado a sociedade inglesa até este momento. Já não havia quase mais nada da máquina formal do policiamento sexual exercido pela Igreja e pelo Estado. A discussão pública sobre o sexo era muito maior em escala e complexidade; não era mais controlada e restrita por uma elite clerical e social; e não mais comunicava, de forma esmagadora, a mensagem de que o sexo fora do casamento era perigoso e errado. Pelo contrário, por volta de 1800, essa suposição vinha sendo constantemente negada, implícita e explicitamente, por uma imensa variedade de novos meios. O resultado foi todo um novo universo de comunicações, no qual ideias sobre sexo eram formadas de maneiras radicalmente diferentes. Isso foi um abalo sísmico. Foi também um fenômeno fundamentalmente urbano, um fenômeno conduzido pelas melhorias de Londres. Mesmo nas longínquas cidades das colônias norte-americanas, a influência dominante era a cultura da capital. [\[666\]](#) Os princípios da disciplina sexual conservaram grande autoridade ao longo dos

séculos XIX e XX, como veremos no Epílogo: mas nunca mais teriam o mesmo impacto dominante. Doravante, seria mais a tensão entre restrição e hedonismo que determinaria a cultura sexual do mundo de língua inglesa.

Os efeitos foram notáveis. Em 1800, havia se tornado comum entre os membros da aristocracia e da pseudo-aristocracia [gentry] manter relacionamentos extraconjugais e adúlteros muito mais abertamente do que antes. Em momentos diversos do fim do século XVIII, isto aconteceu com o primeiro-ministro, o lorde-chanceler, o secretário para assuntos externos, o primeiro lorde do almirantado, o duque de York, o príncipe de Gales, e inúmeros outros homens e mulheres. Vários dos Patronos Fundadores dos Estados Unidos, incluindo Franklin, Burr, Jefferson e Hamilton, compartilhavam da mesma visão.^[667] Este etos teria sido inconcebível para os Patronos Peregrinos e seus equivalentes ingleses. O prazer sexual agora era cada vez mais celebrado coletivamente, em clubes especiais masculinos. Um de seus defensores mais veementes, o político sir Francis Dashwood, fundou diversas sociedades libertinas. No centro de sua propriedade, ele ergueu um templo dedicado a Vênus, num projeto paisagístico que lembrava uma gigantesca vagina — era para sua companhia que John Wilkes, em 1763, imprimiria seu infame poema erótico, o “Essay on Woman” [Ensaio sobre a mulher]. Ainda mais notável era um clube muito mais humilde, chamado Beggar’s Benison [Bênção do Mendigo], que a partir da década de 1730 se espalhou, a partir da costa leste da Escócia, para Edimburgo, Glasgow e chegando mesmo até São Petersburgo, na Rússia. Seus membros reuniam-se regularmente para beber, conversar sobre sexo, trocar piadas e canções picantes, e ler pornografia. Eles pagavam moças para se despirem e se exibirem nuas. Seu propósito central era comparar seus pênis e masturbar-se na frente uns dos outros, um por vez ou juntos, em ritos elaborados de celebração fálica. Os membros do clube eram uma amostra variada da sociedade respeitável, de meia idade, detentora de posses: clérigos, membros da alta e baixa nobreza, advogados, oficiais do exército e da alfândega, mercadores, artesãos e acadêmicos. Embora a maior parte de seus registros e artefatos tenha se perdido, ainda resta uma notável coleção de objetos rituais

do clube, enfeitados com textos e imagens que celebram a liberdade sexual — medalhas, selos, faixas, diplomas, vasilhas de ponche, taças de vinho em formato fálico, uma Bíblia especialmente decorada, e um prato redondo de peltre com diversos ornamentos obscenos, onde os membros do clube ejaculavam coletivamente (ver ilustração 77).[\[668\]](#)

O fim do século XVIII e o começo do XIX também se tornaram a grande era da cortesã inglesa. Estas mulheres, as herdeiras de Kitty Fisher e Fanny Murray, não eram meras amantes, mas sim empreendedoras sexuais independentes, cuja fama e fortuna às vezes rivalizava com a de seus companheiros masculinos. Nancy Parsons, filha de um alfaiate, foi sucessivamente amante do duque de Grafton e do duque de Dorset, depois casou-se com o visconde Maynard, e por fim, aos cinquenta e poucos anos de idade, com o consentimento do lorde Maynard, tornou-se companheira do duque de Bedford, que tinha menos de vinte. Grace Dalrymple Elliott, após receber o divórcio de seu marido por cometer adultério com um aristocrata irlandês, foi por muito tempo amante do conde de Cholmondeley, e ocasionalmente de diversos nobres franceses, além do príncipe de Gales. Sua filha ilegítima entrou para aristocracia através do casamento. Inúmeras outras alcançaram um renome maior ou menor.[\[669\]](#)

Principalmente em Londres e outras cidades de algum porte, desenvolveu-se uma enorme indústria material e cultural dedicada ao prazer sexual. A prostituição tornou-se cada vez mais visível e extensa. Bordéis e outros pontos de encontro anunciavam suas intenções abertamente, assim como homens e mulheres em busca de aventuras conjugais ou sexuais. A saúde e as doenças sexuais foram debatidas em público. Os jornais não paravam de discutir escândalos e personalidades sexuais: vários deles eram até mesmo inteiramente dedicados às fofocas e à excitação sexual. Imagens e textos eróticos explícitos também se tornaram disponíveis de uma maneira mais ampla. Antes do fim do século XVII, a escrita pornográfica restringia-se principalmente a textos em latim, grego, italiano ou francês; boa parte dela circulava apenas em manuscritos; toda ela era produzida e consumida de modo um tanto clandestino. No fim do século XVIII, no entanto, criou-se um

próspero comércio de material erótico inglês. Embora a publicação de obscenidades continuasse sendo ilegal, a pornografia agora era muito mais comum e de fácil acesso. Na virada do século, até mesmo alunas de escola e clérigos rurais podiam adquirir livros eróticos produzidos comercialmente, e ilustrações de “homens e mulheres nus em consórcio carnal um com o outro; em diversas situações, em pé, deitados, sentados, tudo do feitio mais indecente” (ver ilustrações 52 a 55).[\[670\]](#) Isto tudo refletia uma nova apreciação do sexo como o prazer moderno, iluminista, natural e racional por excelência. Esta também era uma consequência da revolução da mídia. As mudanças que ela inaugurara, e as infinitas oportunidades que ela proporcionava para a divulgação e a celebração do sexo, haviam chegado para ficar.



EPÍLOGO

CULTURAS MODERNAS DO SEXO — DOS VITORIANOS ATÉ O SÉCULO XXI

NOSSA PERCEPÇÃO DO PASSADO, o que vemos nele e o que ignoramos, depende de nossa perspectiva atual. Qualquer pessoa que já tenha olhado sua própria vida em retrospecto em diversos momentos é capaz de reconhecer isso. O mesmo também se aplica à escrita histórica: o passado parece diferente para historiadores diferentes e em momentos diferentes. Este livro surgiu da minha tentativa de entender o profundo abismo entre nossas atitudes presentes em relação ao sexo e as que prevaleceram durante a maior parte da história ocidental. Na tentativa de descrever esta mudança, destaquei os temas e o recorte temporal que me pareceram os de importância mais evidente, e me concentrei nas visões das classes média e alta do período. Este não era um mundo democrático: sua cultura pública era desproporcionalmente moldada e controlada por estes grupos sociais dominantes. No entanto, como tentei mostrar, era também uma sociedade cada vez mais aberta e pluralista, em que as atitudes sexuais não eram de maneira alguma uniformes.

Outros estudiosos e cientistas adotam perspectivas diferentes. Alguns dariam mais ênfase aos limites da disciplina sexual antes do século XVIII, ou à força que ela continuou tendo depois disso, ou às variações entre sexos, classes e regiões. Outros afirmam que os aspectos mais fundamentais do comportamento sexual estão neurologicamente pré-programados em nossos cérebros, de modo que estudar a história das atitudes sexuais não revela nada de significativo. Mas isso é como dizer que a política sempre gira em torno da busca de poder, sem tentar entender como o governo evoluiu dos conflitos tribais à democracia parlamentar, ou por que ainda hoje ela assume tantas formas diferentes no mundo inteiro.

O modo como vemos o passado também molda nossa visão do presente. O

argumento deste livro foi que a origem das atitudes modernas ocidentais em relação ao sexo está nas grandes revoluções sociais do século XVIII. Durante bem mais de mil anos, desde o começo da Idade Média até o século XVII, a imposição de uma disciplina pública cada vez mais rígida sobre o comportamento sexual foi uma preocupação central de todas as comunidades cristãs espalhadas pelo planeta — no entanto, em 1800 isto fora substituído por uma perspectiva fundamentalmente diferente. Esta transformação radical lançou os alicerces da cultura sexual dos vitorianos, do século XX, e da própria época em que vivemos.

A novidade moderna mais básica foi uma perpétua indeterminação quanto aos limites da liberdade sexual. No lugar de uma visão de mundo relativamente coerente e investida de autoridade, que havia perdurado por séculos, o Iluminismo deixou uma confusão e um pluralidade muito maior de perspectivas morais, com tensões irresolúveis entre si. Isso tem sido parte da nossa condição moderna desde então. Assim como também o crescimento da liberdade sexual; o predomínio cada vez maior de modos urbanos de viver e discutir o sexo; a premissa de que os homens são por natureza mais sexualmente ativos, e as mulheres mais passivas; uma associação persistente entre moral e classe; e nossas intermináveis obsessões flutuantes por comportamento “natural” e “antinatural”, pornografia e celebridade, e a distinção entre o “público” e o “privado”. Estes foram os temas dominantes da cultura sexual dos séculos XIX e XX. Apenas remontando à transição do mundo pré-moderno para o moderno podemos entender corretamente de onde eles vieram.

REPRESSÃO E CONTROLE

EXPLORAR DETALHADAMENTE O DESENVOLVIMENTO DESTES TEMAS após 1800 exigiria uma descrição abrangente de todo o período: pois, como aconteceu em séculos anteriores, a evolução das atitudes sexuais refletia mudanças nas características da cultura de um modo geral. Meu objetivo aqui é mais modesto. As histórias da sexualidade moderna raramente levam em conta o mundo antes de 1800, enquanto suas caracterizações dos séculos XIX e XX apresentam uma variação enorme — certo tratamento recente e respeitável dos costumes vitorianos defende a tese da sensualidade da vida privada do século XIX, enquanto outro enfatiza seu “antissensualismo” geral.^[671] A intenção destas páginas de conclusão é apenas explicar como algumas das características e contradições mais óbvias do mundo sexual moderno surgiram a partir das mudanças descritas neste livro.

Num nível básico, as atitudes após 1800 evoluíram de duas maneiras contrastantes. Por um lado constatamos que continuava existindo um controle social, talvez até mais rígido, sobre diversas formas de comportamento sexual. Embora a máquina da punição pública tenha sido em grande medida abandonada, seus ideais não foram. Em parte, como vimos, isto era inerente às novas formas de pensamento iluministas, que não descartavam a distinção entre o sexo permissível e o impermissível, mas apenas a redefiniam. No século XVIII, o crescimento da liberdade sexual “natural” para homens heterossexuais de classe média e alta andava de mãos dadas com a interdição mais acentuada dos comportamentos definidos como “antinaturais” ou socialmente objetáveis. No século XIX, conforme os modos científicos de descrever a sexualidade foram investidos de uma autoridade recém-descoberta, eles também foram usados principalmente para defender a indesejabilidade da lascívia feminina, do comportamento homossexual, ou da licenciosidade sexual entre as classes mais baixas. Ideais semelhantes de “pureza social” foram centrais para o feminismo e outras ideologias

progressistas até um momento bem avançado do século xx. Os modos de pensar modernos não necessariamente levavam a uma liberdade maior, ou pelo menos não para todos.

De qualquer modo, nem todos acreditavam neles igualmente. As décadas por volta de 1800 também presenciaram uma forte reação hostil contra aquilo que era visto como os excessos dos princípios e práticas do Iluminismo. Havia vários motivos para isto, que eram muito mais profundos do que um simples desapeço pela permissividade. A causa mais óbvia era a contínua crise política da época, que começou com a perda das colônias britânicas na América do Norte, continuou ao longo do apavorante cataclismo da Revolução Francesa, e culminou nas guerras desesperadas do *ancien régime* britânico pela sobrevivência contra as forças do radicalismo, tanto no próprio reino quanto no exterior. Igualmente abaladoras foram as mudanças demográficas e econômicas sem precedentes do período: mais um gigantesco aumento populacional (de cerca de 5 milhões em 1700 para quase 20 milhões na década de 1850), e uma enorme expansão da economia industrial e comercial, da vida urbana, e da pobreza em massa.

Com este pano de fundo de aparente declínio nacional e perturbação social, a importância da fé religiosa e do conservadorismo social passou a ser amplamente reafirmada: apenas retomando seus princípios básicos é que a nação reencontraria seu curso. Esta visão foi parte da inspiração para os grandes reavivamentos religiosos que se estenderam por todo o período, tanto na Inglaterra quanto na América do Norte, e para o Contrailuminismo intelectual. Observadores cristãos e conservadores muitas vezes viam a disseminação da liberdade sexual como manifestação central de um mal-estar cultural mais amplo, e a reafirmação da disciplina moral como a tarefa mais urgente para a regeneração nacional. “É impossível encontrar uma descrição mais apropriada de uma época corrupta, dissipada e viciosa”, afirmou o escritor conservador John Bowles em 1800, do que uma época que relevava o sexo fora do casamento: mas “esta descrição infelizmente se aplica aos dias de hoje; e não pode existir uma prova mais forte de depravação extrema e geral”. Entre as pessoas comuns, advertia mais ou menos na mesma época o

Anti-Jacobin Review, promovendo o pânico,

esta espécie de dissipação, tão detestável em si, e tão perniciosa em suas consequências, tanto para os indivíduos quanto para a comunidade em geral, aumentou nos anos recentes, principalmente na metrópole, a um ponto quase inacreditável. O adultério e o concubinato nas classes mais baixas da sociedade são infelizmente mais disseminados, e os culpados desta descrição frequentam tão esporadicamente o culto religioso, e tão raramente são submetidos a punições legais, que restam poucas esperanças de reforma. — No entanto, como podemos esperar que prospere uma nação onde as pessoas estão tão abandonadas![\[672\]](#)

Já no meio do século XVIII, estas visões haviam fomentado os primórdios do movimento metodista: seu fundador, John Wesley, foi um dos principais apoiadores da Sociedade pela Reforma dos Costumes de Londres, que voltou a existir nas décadas de 1750 e 1760. A partir da década de 1780, conforme o reavivamento evangélico consolidou-se dentro da própria Igreja da Inglaterra, ele inspirou uma campanha muito mais poderosa, amplamente fundamentada e duradoura pela reforma moral da nação. Junto com a abolição do comércio de escravos, esta foi a missão de vida de seu grande líder, William Wilberforce, uma campanha à qual ele sentia ter sido chamado pela providência divina. “O Todo-Poderoso pôs diante de mim dois grandes objetivos, a abolição do comércio escravagista e a reforma dos costumes”, ele registrou em seu diário em 1787, pouco após seu despertar espiritual: ele pôs as mãos à obra imediatamente, e nunca olhou para trás. Desta maré de reação nasceram esforços filantrópicos para reeducar as camadas mais baixas, como o movimento pelas aulas de catecismo (que começou na década de 1780), iniciativas mais punitivas como a Sociedade pela Supressão do Vício (em 1802), e ataques incessantes sobre a proliferação da libertinagem na classe alta. O alicerce disso tudo era uma enchente de propaganda ideológica reafirmando os corretos valores ortodoxos cristãos, tal como as enormes quantidades de panfletos edificantes de um *penny* produzidos para a Sociedade de Tratados Religiosos pela principal divulgadora do movimento, Hannah More.[\[673\]](#)

“A senhora viu a *Vindication of the Rights of Woman* [Vindicação dos

direitos da mulher], de Mary Wollstonecraft?” perguntou Horace Walpole maliciosamente à sra. More em 1792. “Certamente não”, respondeu ela: “Há algo de fantástico e absurdo no próprio título”. Mas quando ela de fato leu *Maria* (1798), o romance póstumo de Wollstonecraft, explodiu de raiva com sua mensagem de que as leis matrimoniais contemporâneas eram injustas e “que o adultério é justificável”. “Reconfortemo-nos”, ela aconselhou a suas leitoras, “estes princípios atrozes ainda não foram adotados na prática comum [...] Ainda restam distinções claras e fortemente marcadas entre o certo e o errado” — defendê-las era o dever de todo mundo. Este foi o contexto que deu origem aos escritos profundamente conservadores e imensamente influentes sobre população do clérigo Robert Malthus. Aos olhos da maioria dos observadores ortodoxos e governamentais, suas teorias pareciam fornecer provas científicas e incontestáveis de que, sem a “restrição moral” (i.e., o confinamento do sexo dentro do casamento), as consequências inevitáveis seriam a catástrofe demográfica e o declínio nacional.

O efeito cumulativo de todas estas correntes pode ser claramente visto na mudança de tom moral da sociedade anglo-americana do fim do século XVIII e de todo o XIX. Na década de 1820, a maioria dos comentadores já concordava que a conduta pública havia se tornado mais decorosa em décadas recentes, e a imoralidade sexual mais contida (embora eles discordassem se ela fora reduzida de fato ou apenas varrida para baixo do tapete). Em 1837, a subida da rainha Vitória ao trono e seu exemplo foram vistos como algo que confirmava esta tendência, e não que inaugurava uma nova era. E muitos historiadores agora concordariam que esta afirmação “vitoriana” de limites rígidos sobre a liberdade sexual, e a repressão de diversas formas de sensualidade, persistiu até muito além de 1901 — na verdade, que esta foi uma característica dominante da cultura sexual ocidental até os anos de 1960. Esta visão se tornou tão disseminada que aos poucos afetou as relações sexuais mesmo dentro do casamento. Entre 1800 e 1920, por exemplo, as taxas de natalidade na maioria das culturas ocidentais despencaram em 50% ou mais. Esta foi uma mudança permanente, e parece ter sido ocasionada não principalmente por nenhuma inovação no controle de natalidade, mas pela

adoção em massa de técnicas de contenção sexual dentro de relacionamentos estabelecidos — abstinência, limites sobre o ato sexual, o uso do coito interrompido. (Foi só perto do meio do século xx que o equilíbrio começou a se deslocar rumo aos métodos artificiais de contracepção que agora são a norma, e que permitiram uma maior liberdade sexual sem um novo aumento da taxa de natalidade.)[\[674\]](#)

Um componente vital desta renovada ênfase na disciplina foi a relativa dessexualização das mulheres. Este livro tentou explicar as origens desta tendência no século xviii: mas ela atingiu seu mais pleno desenvolvimento nos séculos xix e xx. Para mulheres de todas as classes, a ignorância e a passividade sexual passaram a ser cada vez mais valorizadas como componentes essenciais da respeitabilidade feminina e do amor heterossexual. Este não era apenas um ideal masculino: a maioria das próprias mulheres o internalizava profundamente, e o policiava nas outras. Ele também não se aplicava apenas a virgens. Como é nitidamente visível em recentes histórias orais do sexo no século xx, esta continuou sendo a norma mesmo quando as mulheres tornaram-se sexualmente ativas dentro do casamento — e este também foi um padrão que persistiu até o fim do século xx. Esperava-se que os homens, por sua vez, tomassem a iniciativa, tivessem experiência sexual, e entendessem que mulheres decentes não necessariamente teriam muito prazer no sexo.[\[675\]](#)*[\[676\]](#)Em público, esta duplicidade de parâmetros era expressa em toda parte, nos termos mais inequívocos. Foi só em 1991 que a lei inglesa formalmente reconheceu o conceito de estupro dentro do casamento.

Tão importante quanto isso, especialmente no contexto inglês, foi o avanço da duplicidade de parâmetros sociais. Regular, controlar e melhorar à força os costumes sexuais das classes trabalhadores tornou-se no século xix, e até certo ponto do xx, uma imensa fixação para diversos políticos, comentadores e reformistas sociais de classe média e alta. Assim como o gênero (e, acima de tudo em contextos coloniais, a raça), a classe tornou-se uma marca importantíssima de alteridade sexual, que podia tanto ser poderosamente atraente quanto repelente. Podemos ver este efeito em

incontáveis vidas privadas. Ele alimentou a fascinação de inúmeros homens e mulheres detentores de posses pelas vidas e personalidades de prostitutas; inspirou o voyeurismo sexual de investigadores vitorianos e eduardianos de um modo mais geral; e impregnou as interações cotidianas de homens e mulheres em todas as esferas da vida urbana. Num dos exemplos mais bem documentados de Londres, Arthur Munby (1828–1910), um funcionário público de origem nobre, passou a vida sexualmente obcecado, documentando os ideais femininos convencionais de sua época e os corpos das mulheres fortes, sujas, desfiguradas, proletárias que povoavam a cidade. Ele observou, entrevistou, desenhou, fotografou, descreveu e catalogou inúmeras dessas mulheres, excitado pelo contraste entre seu próprio poder e a degradação delas. Durante décadas ele cortejou uma criada braçal em particular, Hannah Cullwick; no fim, eles acabaram se casando em segredo. Mas até a morte dela em 1909, ela viveu com ele, e sem ele, como sua empregada, como mulher trabalhadora — reencenando para ele, e para o mundo, inúmeras vezes, seus rituais privados e públicos de submissão, inocência e objetificação corporal feminina de classe baixa.[\[677\]](#)

As mesmas fascinações, e a mesma dinâmica de riqueza e poder entre classes, alimentavam os casos homossexuais entre homens. Fosse procurando parceiros numa rua comercial lotada, ou na privacidade de um banho turco, para muitos homens bem de vida, a emoção de uma ligação clandestina com algum tipo de “trabalho braçal” era claramente acentuada pelo *frisson* da transgressão social. Em 1953, um dos personagens patricios de *The Heart in Exile* [O coração no exílio], um romance de grande vendagem sobre a vida homossexual em Londres (e simpatizante com o tema), lembrou com nostalgia desta cultura que parecia estar desaparecendo. “Pessoas como nós têm menos dinheiro agora”, reclamou ele, “a classe trabalhadora não mais nos respeita como respeitava” — enquanto antigamente, os rapazes da classe trabalhadora “estavam à sua disposição [...]. Os meninos nos aceitavam porque tínhamos classe [...] gostavam de nós porque, diferente das mulheres, não custávamos dinheiro para eles. Suponho que dávamos muita atenção a eles, coisas que suas garotas não faziam. De qualquer modo, hoje eles têm

condições de pagar mulheres, e se não quiserem mulheres têm bastante dinheiro para outras diversões”.

“Não gostamos de pessoas como nós mesmos”, explicava outro, “não queremos ninguém que compartilhe de nossos padrões. Quero dizer, classe média, instruída e assim por diante. Na verdade, queremos exatamente o oposto. Queremos os primitivos, os brancos, os duros.”

As atitudes heterossexuais em relação ao comportamento homossexual também eram, do mesmo modo, profundamente enviesadas por ideias preconcebidas de classe. No esforço de médicos, advogados e criminólogos para entender o desejo homossexual, eles tendiam a distinguir entre as paixões aparentemente mais afetuosas e “naturais” de homens maduros e respeitáveis, e as práticas promíscuas pervertidas que supostamente eram mais comuns entre homossexuais da classe trabalhadora — que, como explicava com desgosto um manual sobre o *Psychological Treatment of Crime* [Tratamento psicológico do crime], simplesmente combinava “interesses sexuais primitivos com um interesse por todas as formas de atividade sexual”.[\[678\]](#)

Uma semelhante duplicidade de parâmetros caracterizava as atitudes em relação à prostituição heterossexual. Esta prática era ótima para promover a liberdade sexual de homens burgueses, porém perpetuava a depravação de mulheres das classes mais baixas: não é de se espantar que sua base na relação de classes despertasse sentimentos tão fortes de todos os lados. Igualmente reveladora era a natureza da censura no século XIX e começo do XX. Os vitorianos e seus sucessores dedicaram consideráveis esforços a limitar a disponibilidade pública de material sexual explícito. Até certo ponto, mostrou-se possível relegar o imaginário, a escrita e a informação sexual aos subterrâneos, e policiar sua disponibilidade. No entanto, isto não impediu que quantidades cada vez maiores de pornografia fossem produzidas e distribuídas clandestinamente. Muitos homens de origem nobre acumulavam enormes coleções dela: a principal preocupação era simplesmente manter o material imoral longe das mulheres e das massas. Em 1960, quando a Penguin Books foi processada por publicar o romance *O amante de lady*

Chatterley, de D. H. Lawrence, esta visão ecoou na fala de abertura do procurador-chefe, J. M. G. Griffith-Jones (de Eton, Cambridge e das Coldstream Guards). Depois que ele perdeu o processo, suas observações foram consideradas notoriamente insensatas por comentadores mais liberais; no entanto, em décadas anteriores, não teriam sido nem um pouco excepcionais. Naturalmente, enfatizou Griffith-Jones, nestes tempos modernos seria errado “abordar o assunto de qualquer maneira pedante, exaltada, supercorreta, vitoriana”. Mesmo assim, o teste essencial para o júri era “fazer a si mesmos a seguinte pergunta, após terem lido o livro todo: os senhores aprovariam que seus jovens filhos, suas jovens filhas — pois as meninas sabem ler tão bem quanto os meninos — lessem este livro? É um livro que os senhores deixariam à vista na sua própria casa? É um livro que sequer gostariam que sua esposa ou seus criados lessem?”.[\[679\]](#)*[\[680\]](#)

O assunto do livro de Lawrence, escrito no final dos anos de 1920, era em si, é claro, um testemunho da grande obsessão inglesa por sexo e classe.

A última característica decisiva dos limites modernos sobre a liberdade sexual era a crescente frequência e dureza com a qual os homens homossexuais eram perseguidos, tanto legal como socialmente. Este era mais um fenômeno que tinha origem no século XVIII, porém adquiriu um destaque cada vez maior após 1800. Ele foi, também, especialmente marcado na Inglaterra. Ao longo do século XIX, houve centenas de processos e condenações por sodomia e indecência homossexual a cada ano. Até a década de 1830, homens ingleses eram regularmente executados por *buggery* [i.e., sodomia]: entre 1810 e 1835, 46 foram mortos judicialmente por este crime. Outros milhares foram humilhados em público no pelourinho, ou sentenciados à prisão por suas perversões antinaturais. A condenação de Oscar Wilde à prisão com trabalhos forçados por dois anos em 1895 é só o exemplo mais conhecido. Ainda mais notável que esta severidade vitoriana é o fato de que, ao menos em termos numéricos, ela foi vastamente superada pelo enorme aumento da perseguição legal ao comportamento homossexual no século XX. Na época do julgamento de Wilde, estes casos somavam cerca de 5% de todos os julgamentos por crimes contra a pessoa; no fim da década

de 1950, o número chegara a mais de 20% — ou seja, milhares de processos por ano. O mesmo aumento repentino e drástico aconteceu em outros países da Europa e nos Estados Unidos. Refrear a homossexualidade, talvez até o extermínio, foi por muitas décadas um anseio ostensivo da política pública. [681] Havia muito menos ansiedade declarada sobre o sexo lésbico, que nunca nem mesmo se enquadrara em nenhuma lei criminal. No entanto, é revelador que, mesmo assim, até sua mera discussão em público fosse considerada uma ameaça à moral. Em 1921, uma proposta para criminalizar o sexo entre mulheres foi rejeitada no Parlamento, em parte porque se julgou indesejável trazer as práticas de “uma minoria extremamente pequena” de mulheres à atenção da vasta maioria “que jamais ouviu falar disso”. De modo semelhante, quando em 1928 o romance *The Well of Loneliness* [O poço da solidão], de Radclyffe Hall, tentou advogar a tolerância às mulheres “invertidas”, sua mensagem foi sumariamente considerada “obscena” e “antinatural”, e o livro foi proibido. [682]

Na raiz deste anseio coletivo dos séculos XIX e XX de restringir práticas sexuais supostamente antinaturais estava uma importante mudança no modo como este comportamento era concebido. Mais que atos pecaminosos, estas práticas tendiam cada vez mais a ser vistas como marcas de desvios de personalidade, cujas origens (fossem na natureza ou na criação) agora se tornavam o foco de um intenso debate. A tipologia de comportamentos “naturais” e “antinaturais” passou, portanto, a ser mapeada numa patologia medicalizada de tipos de personalidade — o “invertido” homossexual, o “ninfomaníaco”, a “mulher criminosa”, e assim por diante. Como já vimos, esta abordagem tinha origem no desejo iluminista de entender a natureza humana de novas maneiras científicas; mas tornou-se progressivamente mais elaborada e poderosa nos séculos seguintes, conforme a medicina e a biologia passaram, cada vez mais, a deter a autoridade determinante do que era sexual e socialmente “natural”. (Esta foi uma das principais revelações da *História da sexualidade* [1976] de Michel Foucault, o mais influente estudo sobre o assunto do fim do século XX.) Aqui nasceu nosso modo essencialmente moderno de pensar em termos de identidades sexuais, e não de atos sexuais, e

nossa obsessão por rotular os outros e a nós mesmos de acordo com isto.
[\[683\]](#)

Mesmo após 1800, portanto, a sexualidade continuou a ser policiada de diversas maneiras importantes. Embora a máquina da punição pública tivesse sido em boa parte abandonada no que dizia respeito ao sexo entre homens e mulheres, ela foi direcionada, com uma força prática e simbólica cada vez maior, ao comportamento “antinatural”. De um modo mais geral, os ideais de restrição sexual, recentemente reforçados, surtiram um profundo impacto sobre as atitudes e comportamentos predominantes. No entanto, havia várias diferenças cruciais entre o regime sexual do mundo moderno e o do pré-moderno. Como vimos, agora passava a existir, nos assuntos sexuais, a questão dos limites exatos entre o domínio público e o privado. O policiamento declarado também não era uma grande prioridade para as principais instituições do governo: os jeitos modernos de exercer a disciplina eram muito mais difusos e fragmentados. De um modo geral, as normas de disciplina sexual eram muito menos hegemônicas do que antes, e estavam numa tensão contínua e crescente com atitudes e estilos de vida alternativos.

O resultado foi uma cultura sexual perpassada por (ou mesmo dependente de) toda uma série de contradições e hipocrisias — o que às vezes é chamado de “transigência vitoriana”, embora suas características essenciais tenham persistido até o fim do século xx. Era uma cultura em que, num certo nível, as questões sexuais estavam sendo o tempo todo dissecadas, discutidas e levadas a público; e em outro nível, supostamente deviam ser mantidas fora de vista. Era uma cultura em que aquilo que era considerado comportamento e conhecimento normal e permissível variava fortemente de acordo com a classe e o sexo — e em que a transgressão destas fronteiras se tornava, portanto, altamente sexualizada. Também era uma cultura que, em sua tentativa de dar sustentação a normas morais, tentava traçar os limites entre o público e o privado com um rigor cada vez maior, de modo que exatamente o mesmo comportamento podia ser tratado de acordo com padrões muito diferentes, dependendo de sua exposição. Como a história política dos séculos xix e xx ilustra de modo tão abundante, o sexo fora do casamento,

quando praticado por homens, em geral era tolerado em silêncio — no entanto, caso sua conduta viesse a público, seria ferozmente condenada.*
[684]

Esta combinação de paradoxos explica a variedade de visões acadêmicas sobre o caráter essencial da cultura sexual vitoriana e do começo do século xx. É fácil encontrar homens abastados que desfrutavam fartamente da liberdade sexual; não é difícil notar a enorme população de prostitutas. Por isso, alguns dos primeiros historiadores (homens) da sexualidade vitoriana gostavam de realçar seus aspectos eróticos. Estudiosos mais recentes e feministas, no entanto, vêm tendendo a reafirmar os inúmeros modos como as mulheres nesta sociedade, e num menor grau também os homens, eram doutrinados para a repressão do desejo sexual.[685] Pensemos novamente em Arthur Munby e Hannah Cullwick. Quase tudo na visão de Munby sobre as mulheres era, real ou potencialmente, sexualizado. Ele pensava o tempo todo nos corpos delas. Os dois beijavam-se: viam-se nus. No entanto, em meio século juntos, parecem jamais ter tido relações sexuais. O relacionamento deles era sem dúvida bastante insólito: porém não há melhor exemplo da tensão vitoriana entre obsessão e restrição sexual.

LIBERDADE E IGUALDADE

CONCENTREI-ME NO CASO DA INGLATERRA: porém tendências semelhantes podem ser encontradas após 1800, pelo menos em seus traços essenciais, em outras sociedades anglófonas e da Europa Ocidental. Inversamente, uma maneira de caracterizar o que aconteceu no mundo ocidental desde os anos de 1960 seria dizer que a transigência vitoriana foi se dismantelando cada vez mais. Os índices de divórcio dispararam. O sexo casual agora é mais corriqueiro do que nunca. O uso em massa da contracepção artificial dissociou o sexo, e o prazer, da gravidez e procriação, de um modo mais completo do que jamais acontecera antes. Como vimos, as origens desta maior liberdade estavam em última instância nas revoluções sociais e intelectuais do Iluminismo. Por isso, o outro tema importante nas atitudes dos séculos XIX e XX foi a gradual expansão da liberdade sexual, na teoria e na prática. A experiência dos últimos cinquenta anos deveria ser vista não como um rompimento brusco com o passado, mas sim uma aceleração destas tendências que já estavam em curso, e sua expansão cada vez maior para a cultura sexual predominante. [\[686\]](#)

A cultura libertina masculina continuou a prosperar e se desenvolver ao longo de todo o período regencial, e dos períodos vitoriano e eduardiano. A vida urbana moderna proporcionava inúmeras oportunidades de sexo casual aos homens heterossexuais; a prostituição se expandiu ainda mais ao longo do século XIX e até certo ponto do XX. Em 1900, subculturas homossexuais de fácil acesso haviam também se espalhado para qualquer porto e cidade em todo o mundo ocidental. (Nas palavras de Graham Robb, “Tchaikóvski podia viajar por toda a Europa e sempre ter certeza de encontrar alguém para fazer sexo”.) Quanto às mulheres, a partir da década de 1920, as contemporâneas não tinham dúvida (e historiadores subsequentes tendiam a concordar) de que estavam vivendo o início de uma nova era, em que estilos de vida urbanos eram cada vez mais associados à liberdade para ambos os sexos. O

nascimento da “nova mulher” no começo do século xx foi o ponto em que a corrente predominante do feminismo, e as normas da feminilidade de um modo mais geral, começaram a afastar-se aos poucos de sua tradicional fixação na estrita castidade pré-marital.[\[687\]](#)

Este lento, porém constante declínio da duplicidade de parâmetros sexuais foi só um dos sintomas de uma transição intelectual maior entre o século xix e o xx: o crescimento constante, e por fim o triunfo, da igualdade como princípio orientador nas questões éticas e políticas. Um dos fundamentos da transigência vitoriana era que os direitos e normas deviam ser diferenciados entre grupos sociais (fosse por raça, classe, sexo ou orientação sexual), para seu próprio bem e o da comunidade em geral. Já no século xix esse pressuposto tinha sido questionado por feministas, socialistas e outros progressistas, mas só ao longo do século passado ele foi seriamente enfraquecido, e por fim derrubado, pelo princípio oposto: o de que, legal e moralmente, todos os seres humanos merecem igual respeito. Hoje em dia, esta ideia nos parece óbvia. Tão grande foi seu avanço nas décadas recentes que agora é comum pressupor que os direitos sexuais dos indivíduos são mais tangíveis, e em última instância talvez até mais importantes, do que qualquer noção de moral pública ou interesse público. Mesmo cinquenta anos atrás, um tal consenso teria sido impensável. Igualmente importante na efetivação destas mudanças foi a crescente evolução das ideias sobre o público e o privado. Como este livro mostrou, foi no século xviii que esta distinção assumiu um papel essencial na definição da esfera da liberdade sexual. Em termos gerais, o comportamento “privado” estava, por definição, além do escopo da sanção legal e comunitária. Por outro lado, sempre que ações eram consideradas antinaturais, ou prejudiciais aos outros ou à comunidade, elas continuavam sendo motivo de preocupação pública legítima, mesmo se praticadas em segredo. Sendo assim, o limite entre estas duas esferas jamais foi fixado, mas sim dependia do equilíbrio de poder, opinião e circunstância. Em essência, os direitos das mulheres e dos homossexuais à privacidade sexual foram afirmados apenas com timidez no século xviii; tiveram um certo avanço prático no século xix; mas só se tornaram amplamente aceitos e

legalmente consolidados ao longo dos séculos xx e xxi. A história desta mudança contém uma ironia notável. Como vimos, a ideia do direito à privacidade sexual desenvolveu-se originalmente a partir de argumentos em prol da inviolabilidade da consciência religiosa. No entanto, hoje ela se expandiu tanto que os cristãos tradicionalistas foram reduzidos a argumentar que sua liberdade religiosa está sendo infringida pelos direitos iguais concedidos a homens e mulheres homossexuais, ou pelo provimento de contracepção ou aborto. No mundo moderno, o direito de uma pessoa expressar seus instintos sexuais passou a ser visto como ainda mais importante do que a consciência espiritual.^[688] No entanto, o sexo não apenas é mais privado do que jamais foi antes: ele também é mais público. A gradual expansão da esfera da privacidade sexual aconteceu em paralelo com um contínuo e crescente interesse pela discussão pública do sexo. A revolução midiática que teve início no século xviii não parou em 1800: o escopo e a velocidade da comunicação pública, e sua fascinação por assuntos sexuais, continuaram a se desenvolver. Desde os anos de 1960, novamente, estas tendências se aceleraram ainda mais. Especialmente notáveis foram a contínua diminuição da censura e da inibição pessoal, e o recente crescimento da internet, que juntos complicaram ainda mais a relação entre o público e o privado. Na verdade, o grande paradoxo do nosso tempo parece ser que, como cultura, afirmamos cada vez mais a privacidade essencial do sexo e da sexualidade, no que diz respeito ao domínio público do Estado e da lei — e no entanto, ao mesmo tempo, parecemos ter um desejo crescente de expor os detalhes mais íntimos de nossa vida ao olhar público mais vasto possível. Este equilíbrio entre o privado e o público é consideravelmente diferente daquele que os vitorianos apoiavam, e abalou um dos componentes fundamentais de sua transigência. A tensão essencial, como vimos, remonta ao Iluminismo.

Quão longe, então, chegamos de fato? Gostamos de pensar numa mudança social em termos de um progresso linear: esse também é um legado do Iluminismo. No entanto, isto nos predispõe a uma miopia histórica — facilmente esquecemos como nosso estado presente é contingente, que o

passado está repleto de caminhos alternativos que não foram seguidos, que mesmo dentro das últimas poucas gerações, os limites do direito à privacidade sexual foram continuamente questionados e redefinidos. Tanto na lei quanto na prática social, a aceitação disseminada da liberdade sexual para mulheres e para pessoas não casadas é uma tendência comparativamente nova. Mesmo hoje em dia, em todo o mundo anglófono, o provimento de contracepção e aborto continua sendo altamente contestado, assim como a questão da prostituição. Embora sua definição seja variável, e muitas vezes se estenda a relacionamentos que não são obviamente nocivos, o incesto com consentimento entre adultos é permitido em alguns estados, mas em outros continua sendo um crime. A divergência de opinião a respeito dos limites da liberdade sexual continua sendo uma das questões culturais mais polêmicas de nossa época.

Acima de tudo, apesar da crescente aceitação intelectual de ideias de privacidade e igualdade, a extensão da liberdade homossexual mostrou-se uma questão que continua sendo disputada. Depois que o sexo homossexual em caráter privado para homens acima de 21 anos foi legalizado na Inglaterra em 1967, houve um acentuado *aumento* nas ações judiciais contra homossexuais que procuravam parceiros “em público”: não era o princípio do sexo gay, mas sim seu confinamento longe dos olhos públicos, que o exercício da nova lei pretendia promover. Ainda recentemente, no fim da década de 1980, a Suprema Corte dos Estados Unidos afirmava que mesmo o sexo consensual entre homens em caráter privado era intrinsecamente imoral e punível, enquanto o governo do Reino Unido tornava ilegal que qualquer autoridade local fizesse qualquer coisa que pudesse “promover a homossexualidade”, ou o ensino nas escolas da “aceitabilidade da homossexualidade como pretensão relacionamento familiar” — leis que, em ambos os casos, só viriam a ser derrubadas em 2003.[\[689\]](#) Apesar de numerosos e contínuos questionamentos, a discriminação contra as relações homossexuais continua existindo, não só no que diz respeito ao casamento, mas também à criminalização de formas inaceitáveis de comportamento. No Reino Unido, agora é legalmente permitido que um homem queime sua

esposa nas nádegas com um ferro quente durante o sexo, mas não que homens, em espaço privado e com consentimento, pratiquem formas equivalentes de ritual sadomasoquista — um julgamento apoiado tanto pela Câmara dos Lordes quanto pelo Tribunal Europeu de Direitos Humanos. [690] Não é surpresa que muitos acadêmicos e ativistas hoje em dia rejeitem a distinção entre atos públicos e privados como um construto ideológico que obscurece a hegemonia mais ampla, em toda a sociedade, de premissas e políticas específicas, principalmente “heteronormativas”. [691] Ao longo dos últimos cinquenta anos, portanto, o equilíbrio entre liberdade e repressão, igualdade e iniquidade, direitos individuais e moral comunitária, vem mudando constantemente. Embora sua forma continue evoluindo, as questões de moral sexual, privada e pública, voltam à tona o tempo todo: agora mesmo, de diversas maneiras, elas ameaçam provocar uma crise dentro da Igreja católica mundial, estão cindindo a comunidade global de Igrejas anglicanas, e continuam a despertar grandes paixões na política norte-americana. No entanto, todas estas divergências tomaram forma dentro de parâmetros essencialmente novos, baseados nos modos de vida e pensamento modernos que surgiram pela primeira vez no século XVIII. Além disso, os ideais do Iluminismo estão cada vez mais firmemente arraigados: a ideia básica de que o sexo com consentimento entre adultos, independente de seu sexo, orientação sexual ou estado civil, é protegido por um direito constitucional à privacidade, embora ainda seja controversa, agora está consagrada na lei fundamental do Reino Unido, da União Europeia, e dos Estados Unidos. [692]

O legado final do Iluminismo, portanto, não foi nada inequívoco, e suas consequências ainda estão se desdobrando. No entanto, em retrospecto, é fácil ver que este período marcou o ponto em que a cultura sexual do ocidente divergiu para uma trajetória completamente nova. Quando muito, as características dessa cultura — seu individualismo, sua abertura, sua permissividade, a condição igualitária reivindicada por mulheres e por homossexuais — tornaram-se mais distintas nas décadas recentes, enquanto o mundo se tornou menor. A influência delas também foi vasta: assim como o

feminismo ocidental surtiu um impacto em todo o planeta, o mesmo aconteceu com os conceitos ocidentais de liberdade sexual.[\[693\]](#)

Em algumas partes do mundo, entretanto, ideais e práticas sexuais reminiscetes da Europa pré-moderna continuam a ser defendidos. Homens e (principalmente) mulheres continuam correndo o risco de ser julgados publicamente por praticar sexo fora do casamento. Muitas vezes, a palavra de Deus é usada pra justificar isto. Segundo a famosa afirmação do aiatolá Khomeini em 1979, a execução de prostitutas, adúlteros e homossexuais era tão justificada numa sociedade moral quanto a amputação de um membro gangrenado. Em diversos países islâmicos, a prisão, o açoitamento, e a execução por enforcamento ou mesmo por apedrejamento continuam a ser aplicados a homens e mulheres condenados por relações extraconjugais ou homossexuais.[\[694\]](#) Ainda mais disseminada e arraigada é a perseguição extrajudicial de homens e mulheres por questões deste tipo. Estas são as mesmas práticas que sustentaram a cultura ocidental durante a maior parte de sua história. Elas apoiam-se em fundamentos muito semelhantes — a autoridade teocrática de textos e homens sagrados, a intolerância ao pluralismo religioso e social, o medo da liberdade sexual, a crença de que apenas os homens deveriam governar. É óbvio como eles ajudam a manter a ordem social patriarcal: óbvio também é seu custo para a felicidade humana. Resta ainda ver o quão duradouros eles se mostrarão no resto do mundo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. RIJN, Rembrandt van., *Het Ledikant*. 1646 Água-forte, gravura e ponta-seca, 125 × 224 mm.
2. HOLLAR, Wenceslaus. *Bird's-eye Plan of the West End*. 1660–1606. Água-forte, 344 × 455 mm.
3. *The Eleventh Black List*. 1706.
4. *The Search Night*. 1756. Gravura, 201 × 234 mm.
5. *The Saint Turn'd Sinner*. [c. 1700].
6. [James Gillray sobre John Hamilton Mortimer]. *Squire Thomas Just Arriv'd*. 1778. Água-forte, 347 × 245 mm.
7. *A Master-Key to the Rich Ladies Treasury*. 1742. Folha de rosto e página 20.
8. REYNOLDS, Joshua. *Omai of the Friendly Isles*. [c. 1774]. Lápis sobre papel, 265 × 200 mm.
9. DANCE, George. *Granville Sharp*. 1794. Lápis sobre papel, 248 × 184 mm.
10. ENGLISH, Josias sobre Peter Lely. *The Duchess of Cleveland as the Magdalen*. 1667 Água-forte, 276 × 200 mm.
11. sobre Peter Lely, [Mary Davis as] *St Mary Magdalen*. [c. 1678]. Meia-tinta, 356 × 250 mm.
12. GRIFFIER, Jan. *Magdalena*. [c. 1680–1718]. Meia-tinta, 161 × 207 mm.
13. [—] Eastgate, *View of the Magdalen Hospital*. [c. 1790]. Água-forte, 97 × 177 mm.
14. [—] Eastgate, *View of the Asylum*. [c. 1790]. Água-forte, 110 × 174 mm.
15. *The Wanton Head-Dressers Coat of Armes*. [c. 1700]. gravura, 192 × 188 mm.
16. MAJOR, Thomas sobre Samuel Wale, frontispício gravado de [Jonas Hanway]. *Thoughts on the Plan for a Magdalen-House*. 1758.
17. BICKHAM, George Jr. *Go and Sin No More*. [c. 1770]. Bilhete gravado de subscrição do Lock Hospital.
18. GOLDAR, John sobre [Daniel?] Dodd. *William Dodd*. [c. 1775–1795]. Gravura, 188 × 108 mm.
19. MAJOR, Thomas sobre Joel Johnson. “Planta gravada dos novos prédios do London Magdalen Hospital”.. In: William Dodd, *An Account of the Rise, Progress, and Present State of the Magdalen Charity*. 4ª ed. 1770.
20. MAJOR, Thomas frontispício gravado de Jonas Hanway. *Letters Written Occasionally on the Customs of Foreign Nations in Regard to Harlots*. 1761.
21. HOGARTH, William. *A Harlot's Progress*. 6 cenas, 1732). Água-forte e gravura, cada cena ± 313 × 380 mm.
22. KING, Giles sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*: 6 cenas em 2 folhas, 1732, primeira folha, água-forte e gravura, 473 × 556 mm.
23. Corbould e [—] [John?]. Dent sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 1: gravura em John Trusler, *Hogarth Moralized*. 1768, p. 2.
24. sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 6: gravura. [c. 1732]. 150 × 168 mm.
25. sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 6: de uma série gravada incluída numa cópia de *The Harlot's Progress: Being the Life of the Noted Moll Hackabout*. 1753 ed.
26. sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 6: da série gravada publicada junto com “Joseph Gay” [i.e. John Durant Breval]. *The Lure of Venus: or, A Harlot's Progress*. 1733.

27. sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 6: da série em meia-tinta publicada em preto e tintas coloridas com *The Harlot's Progress: or, The Humours of Drury-Lane* 4ª e 5ª eds. 1732 e *The Harlot's Progress: Being the Life of the Noted Moll Hackabout* 6ª ed., 1740.
28. William Hogarth. *A Rake's Progress*, cena 1. 1735. Água-forte e gravura, 358 × 408 mm.
29. Idem. cena 3. 1735. Água-forte e gravura, 353 × 405 mm.
30. [BOWLES?, Thomas]. *The Progress of a Rake*, cena 1. [1735]: sobre William Hogarth, *A Rake's Progress*, cena 1: gravura colorida a mão, 185 × 309 mm.
31. *He and His Drunken Companions Raise a Riot in Covent Garden*. 1735: cena extra acrescentada a uma série diferente e maior de [Thomas?] Bowles, *The Progress of a Rake*, sobre William Hogarth, *A Rake's Progress*: gravura, 275 × 322 mm.
32. Bakewell, Thomas sobre William Hogarth. *A Rake's Progress*, cena 3. 1735; reedição de 1768 com novas bordas. Água-forte e gravura, 258 × 362 mm.
33. sobre William Hogarth. *A Rake's Progress*: detalhe da cena 3 [c. 1750]: gravura, 107 × 134 mm.
34. Idem.. cena 3: de uma série gravada incluída numa cópia de *The Rake's Progress, or the Humours of Drury Lane* [c. 1735–42].
35. sobre William Hogarth. *A Rake's Progress*. cena 3: gravura em papel de embrulhar tabaco [c. 1750], 63 × 74 mm.
36. [SAVAGE?, John] sobre Marcellus Laroon II. *Madam Creswell*. Água-forte e gravura, 247 × 160: uma prancha da edição de 1688 ou 1689 de *The Cryes of the City of London Drawne sobre the Life*.
37. *A Pleasant Dialogue betwixt Two Wanton Ladies of Pleasure*. 1685.
38. sobre Peter Lely, *Madame Davis*. [c. 1678] Meia-tinta, 340 × 248 mm.
39. *Solomon in his Glory*. 1738. Água-forte, 260 × 204 mm.
40. *The Prince and Princess of Wales*. 1736. Água-forte, 239 × 202 mm.
41. *Miss Nancy Parsons*. [c. 1769]. Meia-tinta, 154 × 112 mm.
42. *Caesar's Repudiating his Wife: Modernised*. Água-forte e gravura, publicado em *The Political Register*. fevereiro de 1769.
43. SMITH, John sobre Godfrey Kneller. *The Celebrated Mrs Sally Salisbury*. [c. 1723]. Meia-tinta, 350 × 252 mm.
44. *The Effigies, Parentage, Education, Life, Merry-Pranks and Conversation of the Celebrated Mrs Sally Salisbury*. 1723.
45. JUNE, John sobre Joshua Reynolds. *Miss Kitty Fischer*. [c. 1759]. Gravura em papel de forrar relógio, 58 mm de diâmetro.
46. *Miss Fanny Murray, the Fair and Reigning Toast, in her Primitive Innocence*. [c. 1760]. Com uma xilogravura baseada numa meia-tinta de James McArdell sobre Henry Morland.
47. *The Merry Accident, or a Print in the Morning*. [1759]. Água-forte, 235 × 300 mm.
48. *Horse and Away to St James's Park*. [1759].
49. *Fun upon Fun, or the First and Second Part of Miss Kitty Fishers Merry Thought*. Água-forte, 200 × 155 mm: prancha 12 de Paul Sandby. *Twelve London Cries Done from the Life*. 1760.
50. *Memoirs of Mrs Margaret Leeson*, vol. 2, 1795. Folha de rosto
51. *Miss Roberts Sitting Naked in L[or]d Grosvenor's Lap at the Hotel in Leicester Fields*. Ilustração gravada para *Trials for Adultery*, 7 vols. 1779–80. Prancha oposta a vol. iv, p. 114
52. [CLELAND, John], *Memoirs of a Woman of Pleasure... With a Set of Elegant Engravings*, 2 vols. 1766. Prancha oposta a vol. 1, p. 116.
53. Idem. p. 70.
54. ROWLANDSON, Thomas. *The Pasha*. [c. 1790–1810]. Água-forte e água-tinta, 166 × 191 mm.
55. Idem. *Carnival at Venice* [c. 1790–1810], água-forte, 178 × 222 mm
56. SMITH, John sobre Thomas Murray. *Captain Edward Rigby*. 1702. meia-tinta, 342 × 248 mm.
57. [GOLDAR?, John] sobre John Collet. *The Victim*. 1780. meia-tinta colorida à mão, 355 × 256 mm.

58. BENOIST, Antoine sobre Joseph Highmore. *Pamela Swooning*. 1745. água-forte e gravura, 300 × 376 mm.
59. BLAKE, William. *Lamech and his Two Wives*. 1795. impressão colorida com tinta e aquarela, 431 × 608 mm.
60. CHALLIOU, Elisabeth sobre Jean Giradet. *Clarisse Harlow*. [c. 1795]. impressão em pontilhado colorida à mão, 530 × 405 mm.
61. HOGARTH, William *Marriage à la Mode*, cena 1. 1743–1745.). óleo sobre tela, 699 × 908 mm.
62. Idem. cena 6. 1743–1745. óleo sobre tela, 699 × 908 mm.
63. DIXON, John sobre William Hoare. *Robert Dingley*. 1762. meia-tinta, 380 × 278 mm.
64. BLUCK, John sobre Thomas Rowlandson e Augustus Charles Pugin. *Magdalen Chapel*, água-tinta colorida à mão: prancha 54 em W. H. Pyne e William Combe, *The Microcosm of London*, 3 vols. 1808–1810.
65. HILL John sobre Thomas Rowlandson e Augustus Charles Pugin. *Dining Hall, Asylum*, água-tinta colorida à mão: prancha 5 em W. H. Pyne e William Combe, *The Microcosm of London*, 3 vols. 1808–10.
66. Sobre William Hogarth. *A Harlot's Progress*, cena 2: placa de porcelana Meissen de pasta dura com esmalte e tinta dourada. [c. 1740].
67. REYNOLDS, Joshua. *Thaïs*. 1781. óleo sobre tela, 2293 × 1448 mm.
68. BLOOTELING Abraham sobre Peter Lely. *Louise Dutchess of Portsmouth*. [c. 1677]. meia-tinta, 198 × 138 mm.
69. VALCK, Gerard sobre Peter Lely. *Nell Gwyn*. [c. 1673]. gravura, 345 × 254 mm.
70. GILLRAY, James *Lubber's Hole, alias The Crack'd Jordan*. 1791. água-forte colorida à mão, 276 × 213 mm.
71. REYNOLDS, Joshua. *Kitty Fisher as Cleopatra Dissolving the Pearl*. 1759. óleo sobre tela, 760 × 630 mm.
72. HOUSTON, Richard sobre Joshua Reynolds. *Kitty Fisher as Cleopatra Dissolving the Pearl*. [c. 1759–65]. meia-tinta, 318 × 227 mm.
73. HONE, Nathaniel. *Kitty Fisher*. 1765. óleo sobre tela, 749 × 622 mm.
74. HEATH, William. *Which is the Dirtiest*. 1820. água-forte colorida à mão, 227 × 324 mm.
75. CRUIKSHANK, Isaac. *Burning the Memoirs*. 1809. água-forte colorida à mão, 255 × 361 mm.
76. CRUIKSHANK, Isaac Robert. *Harriette Wilson's Last Letter*. 1825. água-forte colorida à mão, 246 × 353 mm.
77. Prato de teste do Beggar's Benison Club. [c. 1783–1800]. peltre, 321 mm de diâmetro.

CRÉDITOS

© British Museum; Houghton Library, Harvard University; © Fitzwilliam Museum, Cambridge; com a permissão da British Library; cortesia da The Lewis Walpole Library, Yale University; National Library of Australia; © National Portrait Gallery, London; Wellcome Library, London; Library of Congress; The Bodleian Library, University of Oxford; Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University; cortesia da National Library of Ireland; © Tate, London, 2011; © The National Gallery, London; V&A Images/Victoria and Albert Museum; © The National Trust, Waddesdon Manor; English Heritage; cortesia da University of St Andrews.

ÍNDICE REMISSIVO

aborto
Abraão
abstinência; *ver também* celibato; castidade; virgindade
açoitamento
Acton, William
Adams, Anthony
Adão
Addison, Joseph
Adlington (Kent)
adultério
advogados
África, africanos
Agostinho, santo
Aikenhead, Thomas
Aikin, Lucy
alcoviteiros; *ver também* bordés; prostituição, prostitutas
Alemanha
Alexander, William
alfabetização
Alfredo, o Grande
alimentação
Allcott, William Andrus
Alnwick
Alta Comissão
América do Norte
americanos nativos
amizade
amor; amor livre; entre homens; ilícito; platônico
amoralidade
Amsterdã
anabatistas
anatomia
Anglicanos *ver* Igreja da Inglaterra
anglo-saxões
animais
Anne, rainha
Annet, Peter
Anti-Jacobin Review

antinomianos
apedrejamento
Aretino, Pietro
aristocracia
Aristóteles
“aritmética política”
Ashley, lord (primeiro conde de Shaftesbury)
Ashmore, Alice
Ásia
assírios
Astell, Mary
ateus
Athenian Mercury
Ático, bispo de Constantinopla
Ato da Tolerância (1689)
Ato Matrimonial (1753)
ato sexual
Aubin, Penelope
Austen, Jane
autocontrole
autodisciplina
Axtell, Daniel

Babilônia
Bacon, Francis
Bagwell, William
Bagwell, sra.
baladas
Banco da Inglaterra
Bangor
banho turco
Banks, John
Barbados; *ver também* Índias Ocidentais
Barker, Jane
Barker, Robert
bastardia, bastardos; *ver também* concubinato, concubinas
Baxter, Richard
Bayle, Pierre
Beccaria, Cesare
Beckford, William
Bedford, Arthur
Bedford, duque de
Bedfordshire
“Beggar’s Benison”, clube de sexo
Behn, Aphra
Bélgica
Bentham, Jeremy

Bentham, Samuel
Berkeley, Lady Henrietta
bestialidade
Beverland, Adriaan
Bíblia; Cântico dos Cânticos; Coríntios, primeira epístola de Paulo aos; Novo Testamento; Velho Testamento; *ver também* cristianismo; Deus; Jesus Cristo
bigamia; *ver também* poligamia
biografias
biologia
Birmingham
Bisset, William
Bizâncio
Blackburne, Lancelot
Blackfriars (Londres)
Blackwell, Elizabeth
Blair, Hugh
Blake, William
blasfêmia
boêmios (povo)
Bolena, Ana
Bolingbroke, Henry St. John, primeiro visconde
Bond, Anne
bordéis; *ver também* prostíbulos; prostituição, prostitutas
Borgden, Joshua
Boston (Massachusetts)
Boswell, James
Bounty, Richard
Bounty, Susan
Bowes, John
Bowles, John
Bowles, Thomas
Bradshaigh, Lady
Bray, Thomas
Brereley, Roger
bretões, antigos
Bristol
British Apollo
Britton, James
Brown, John
Brown, William
Bucer, Martin
Buckingham, duque de
Buckinghamshire
buggery; *ver também* sodomia
Bullinger, Heinrich
Bunyan, John
Burdett-Coutts, Andela
Burnet, Gilbert

Burney, Charles
Burney, Frances
Burr, Aaron
Burton, Robert
Bury St. Edmunds (Suffolk)
Butler, John
Butler, Joseph
Butler, Josephine
Butler, Samuel
Byron, Allegra
Byron, Lorde

cafetões e cafetinas
Calcutá
calúnias
Calvert, Charles, Lorde Baltimore
calvinismo; *ver também* protestantismo, protestantes; puritanos
Câmara dos Comuns
Câmara dos Lordes
Cambridge
Canning, Elizabeth
Cannon, Thomas
Canterbury (Kent)
Canterbury, arcebispo de
Cântico dos Cânticos
Carey, Henry
caridade; *ver também* filantropia
Carleton, Mary
Carlile, Richard
Carlisle, Cumberland
Carlos i, rei da Inglaterra
Carlos ii, rei da Inglaterra
Carlyle, Alexander
Carolina, rainha (consorte de Jorge iv)
Carter, Anne
Carter, Arabella
Cartwright, Thomas
casamento; *ver também* esposas; maridos
casas de correção
castidade; *ver também* abstinência; celibato
Castle Combe (Wiltshire)
Castlehaven, conde de
Catão
catolicismo, católicos; *ver também* cristianismo, cristãos; Igreja católica; padres
Cave, Sir Alexander
Cavendish, Margareth
celebridade sexual

celibato; *ver também* abstinência; castidade; virgindade
censura

Centlivre, Susanna

céticos religiosos

Chance, Janet

Chancery Lane (Londres)

chapeleiras

charia islâmica

Charing Cross (Londres)

Charteris, Francis

Chaucer, Geoffrey

Cheapside (Londres)

Cheeseman, Alice

Chepstow (Monmouthshire)

Cheshire

Chester (Cheshire)

Chesterfield, Lorde

Cheyne, George

chicotadas *ver* açoitamento

China

Chipre

Cholmondeley, conde de

Christ's Hospital

Chudleigh, Elizabeth

churchwardens

Cibber, Colley

idades; *ver também* cidades específicas

“cíprias”

“citereias”

civilização

Clagett, William

Clairmont, Claire

Clapham, Ann

Clark, Margaret

Clarke, Mary Anne

Clarkson, Laurence

classe alta *ver* aristocracia

classe média

classe trabalhadora; *ver também* trabalhadores

Cleland, John

Cleópatra

clérigos; *ver também* padres

Cleveland, duquesa de

Cnut, rei

coabitação

Cochran, Jacob

Código Penal

coito interrompido

Coldstream Guards
Collier, Ann
colônias
Colquhoun, Patrick
comédia
Commonwealth
compaixão
Companhia da Rússia
concubinato, concubinas; *ver também* bastardia, bastardos; bigamia; poligamia
confissão
consanguinidade
consentimento
contracepção
Contrailuminismo
Contrarreforma católica
controle de natalidade; *ver também* contracepção
Cook, James
Cooke, Susannah
Corinto
Cornish, Dorothy
corporações de pobres
cortesãs; *ver também* prostituição, prostitutas
costumes sexuais
Cotton, John
Cotton, Thomas
Cottrell, Susanna
Coventry (Warwickshire)
Cowper, Lady Sarah
Cowper, William, lorde-chanceler
Cranmer, Thomas
Cranston
Cresswell, madame
crianças; *ver também* educação; família
criminalidade, crimes
cristianismo, cristãos; *ver também* catolicismo, católicos; Igreja; protestantismo, protestantes
Cristo *ver* Jesus Cristo
Cromwell, Oliver
Crouch, William
Crowne, John
Cudworth, Ralph
Cullwick, Hannah
Cumberland, Richard
Curwys, sra.

D'Urfey, Thomas
Da Vinci, Leonardo
Dalton, James

Dalton, Michael
Daniel, Mary
Darnton, Robert
Dashwood, Sir Francis
Davi, rei
Davies, Miliard
Davis, Mary
Davys, Mary (escritora)
Dawson, Nancy
Deal (Kent)
Defoe, Daniel; *Colonel Jack*, 523; *Moll Flanders*; *Robinson Crusoe*; *Roxana*
deístas,
Delany, Patrick
Dennis, John
Denny, Lady Arbella
Dent, John
depravação
Derby (Derbyshire)
Descartes, René
desejo sexual
Deus; *ver também* Bíblia; Jesus Cristo
devassidão
Devon
Dez Mandamentos; *ver também* Bíblia
Diabo
Dickens, Charles
Diderot, Denis
diggers
Dinamarca
Dingley, Robert
direitos humanos
Disbrowe, John
disciplina sexual
Disney, John
Disraeli, Benjamin
dissidentes religiosos
divórcio
Dodd, William
doenças venéreas
“Don Leon” (poema anônimo)
Donne, John
Dorchester (Dorset)
Dorset, duque de
dramaturgia
Dromore, bispo de
Dryden, John
Drysedale, Charles Robert
Drysedale, George

Dublin
duelos
Duffus, George
Dumont, Etienne
Dundee (Escócia)
Dungarvan, visconde de
Dunton, John
Dürer, Albrecht

Easden, Jonathan
East End (Londres)
economia
Éden
Edimburgo
Eduardo iv, rei da Inglaterra
Eduardo vi, rei da Inglaterra
educação
Edwin, Catherine
egípcios
Elizabeth i, rainha da Inglaterra
Elliott, Grace Dalrymple
Ellis, Sarah
embriaguez
encontros
enforcamento
Engels, Friedrich
Epicuro
erotismo; *ver também* pornografia
escândalos sexuais
Escócia
escravidão
Espanha
esposas; *ver também* maridos
Estados Unidos
estoicos
estupro
Etelberto, rei anglo-saxão
ética
Eton College
Europa
Eva
evangélicos
Evelyn, John
Everett, Anne
Evesham (Worcestershire)
Exército da Salvação
exército parlamentarista

exploração sexual
fama
família; *ver também* casamento
fantasias sexuais
Farquhar, George
feiras
felicidade
feminismo, feministas
Fenton, Ann
fiança
Fiddes, Richard
Fielding, Henry; *Tom Jones*
Fielding, John
filantropia; *ver também* caridade
filhas
filhos
Filipe de Hesse
filosofia
Fisher, Kitty
Fitzwilliam, quarto conde
Foote, Samuel
fornicação
Fotheringham, Priscilla
Foucault, Michel
Foundling Hospital
Fourier, Charles
Foxy, John
França
francos
Franklin, Benjamin
Frederick, Edward
Freud, Sigmund
Friné, cortesã
fumantes
Fyfe, Sarah

Gales, príncipe de
Gaskell, Elizabeth
Gaskell, Peter
Gawler, John
Gay, John
genebrinos
gênero
Gentleman's Magazine
George, Ann
Georgiana, duquesa de Devonshire
germanos

Gillray, James
Gissing, George
Gladstone, Catherine
Gladstone, William Ewart
Glasgow
Gloucester (Gloucestershire)
Gloucestershire
godos
Godwin, Mary Wollstonecraft
Godwin, William
Goethe, Johann Wolfgang von
Gogan, Elizabeth
gonorreia
Gonson, Sir John
Goodheart, Elizabeth
governo
Grã-Bretanha
Grafton, duque de
gravidez
Grécia, gregos
Greene, Robert
Gregory, John
Grey of Warke, Lorde
Griffier, Jan
Griffith-Jones, J. M. G.
Guardian
gueixas
Guerra Civil (Inglaterra)
Guerra da Independência Americana
guerras
Guiffardière, Charles de
Gwyn, Nell

Habermas, Jürgen
Hackabout, Kate
Hale, Matthew
Hall, Radclyffe
Hall, Westley
Hamilton, Alexander
Hamilton, James Edward
Hanover
Hanway, Jonas
Hardy, Thomas
Harrison, Anna
Harrison, Richard
Haven, Charlotte
Hawkesworth, John

Hawkins, George
Hays, Mary
Hayter, Thomas
Haywood, Eliza
Heath, William
hebreus; *ver também* judeus
Henriette Marie, rainha
Henrique viii, rei da Inglaterra
heresia, hereges
hermafroditas
Heron, Patrick
Hesketh, Thomas
Hill, Christopher
Hill, Rowland
hindus
hipocrisia
história do sexo
historiadores
Historie van Mejuffrouw Sara Burgerhart, De (romance holandês)
Hobbes, Thomas
Hogarth, Jane
Hogarth, William
Holanda
Holborn (Londres)
Holcroft, Thomas
Holdcraft, Jane
Hollar, Wenceslaus
Holloway, Robert
Holt, Sir John
Home, Jean
homoerotismo
homofobia
homossexualidade, homossexuais
Hooker, Richard
Horácio
Horne, Miles
Howard, Sir Robert
Hull (Yorkshire)
humanidade
Hume, David
Huntingdown, Selina, condessa de
Hutcheson, Francis

Idade Média

identidades sexuais
Igreja católica; *ver também* catolicismo, católicos; cristianismo, cristãos; padres
Igreja da Escócia

Igreja da Inglaterra
ilegitimidade
Ilhas Britânicas
Iluminismo
Imlay, Gilbert
imoralidade
Império Romano
imprensa; *ver também* mídia
incastidade
incesto
Inchbald, Elizabeth
Índia
Índias Ocidentais
industrialização
infanticídio
inferno
infrações sexuais
Inglaterra; *ver também* Grã-Bretanha; Londres; Reino Unido
Innocence Betrayed (livreto)
internet
Irlanda
Islã *ver* muçulmanos
Itália

Jacó
Jaime i, rei da Inglaterra
Jaime ii, rei da Inglaterra
Jamaica
Jansen, sr.
Japão
Jefferson, Thomas
Jenynsm Soame
Jerningham, Edward
Jesus Cristo
João, são
jogos de azar
Johnson, Robert
Johnson, Samuel
Jolly, Sarah
Jônatas, filho do rei Saul
Jones, John
Jordan, Dorothy
Jorge ii, rei da Inglaterra
Jorge iii, rei da Inglaterra
Jorge iv, rei da Inglaterra
jornais
jovens, juventude

judeus
julgamentos
Júlio César
justiça
jutos

Kames, Lorde
Kendal (Weslmorland)
Kent
Khomeini, aiatolá
Kidderminster (Worcestershire)
King, Giles
King, Jenny (também conhecida como Jenny Purcell ou Jenny Gallaher)
King, Moll
King's Bench, Tribunal de
Kleist, Heinrich von

Laclos, Pierre Choderlos de
laicos
Laís, cortesã
Lambeth Asylum
Lancashire
Langford, Ann
Langley Burrell (Wiltshire)
Laqueur, Thomas
Laroon, Marcellus
lascívia
Latham, Mary
latim
Laud, William
Lawrence, D. H.
Lawrence, James
Lawrence, William
Layfield, Mary
Leeds
Leeson, Margaret
Legitimation League
Lei da Natureza
lei natural
Leicester
Leicestershire
Leigh, Dorothy
Leis de Etelberto
leis morais
Leith (Escócia)
Lely, Sir Peter
Lemmings, David

Lennox, Charlotte
Leonardo da Vinci *ver* Da Vinci, Leonardo
lesbianismo
levellers
libelos políticos
liberdade de consciência
liberdade religiosa
liberdade sexual
libertinismo, libertinos
licenciosidade
Lichfield (Staffordshire)
Liga das Nações
Lillo, George
Linton, William
Lister, Anne
Liverpool
Lloyd, Winifred
Lock Asylum
Lock Hospital
Locke, John
Lockman, John
lombardos
London Chronicle, The
London Hospital
London Journal
London Magazine
London-Spy, The
Londres
Longbridge Deverill (Wiltshire)
Lucas, Sarah
Lucrecio
Ludgate Hill (Londres)
Luís xv, rei da França
Lutero, Martinho
luxúria
Lyme Regis (Dorset)
Lyndhurst, Lorde

Macaulay, Catherine
Macdonald, Mary
Madalena, Maria
Madan, Martin
Madras
mães
Magdalen Asylum, Dublin
Magdalen Hospital (ou House), Londres
Magdalen's Friend

magistrados
Maine
Malet, Michael
Malthus, Thomas Robert
Malthusian League
Manchester
Mandeville, Bernard
maniqueísmo
Manley, Delarivier
Mann, Elizabeth (também conhecida como Boyle ou Sample)
Mansfield, Lorde
manuscritos
Margery, cafetina
maridos; *ver também* esposas
marinheiros
Marlowe, Christopher
Marston, John
Marten, Henry
Martin, Charlotte
Mary ii, rainha da Inglaterra
Masham, Damaris
Massachusetts
Massie, Joseph
masturbação
Maxwell, Francis Kelly
Maynard, visconde
McDowel (Grace), Sarah
medicina
Melanchthon, Philipp
mendigos
menstruação
metodistas
Middlesex
Middlesex Hospital
mídia
Milbanke, Annabella
Mill, James
Mill, John Stuart
Millar, John
Milton, John
Minton, William
miscigenação
miséria
missionários
Moisés
monarquia
Monmouth, duque de
Monmouthshire

monogamia
Montagu, Elizabeth
Montagu, Lady Mary Wortley
Montagu, Sir Sidney
Montpellier
Moorfields (Londres)
moralidade
More, Hannah
mormonismo
Moscovo
mouros
muçulmanos
Munby, Arthur
Münster
Murray, Fanny

Nações Unidas
nádegas
Naseby, batalha de
natureza humana
Nayler, James
Neal, Sarah
Needham, Elizabeth
Nelson, Thomas
New Haven
Newcastle
Newgate, penitenciária
Newton, Isaac
Newton, Thomas
Norfolk, duque e duquesa de
North, Sir Dudley
Northampton (Northamptonshire)
Norwich (Norfolk)
Nottingham
Nova Inglaterra
Nova York
Novo Testamento *ver* Bíblia
obscenidade
Ochino, Bernardino
Ocidente
ociosidade
Omai, taitiano
Oneida (Nova York)
Ópera dos mendigos, A (John Gay)
opinião pública
órfãos
orgasmo

Oriente
Osborne, Francis
ostracismo social
ostras
Otway, Thomas
Overbury, Sir Thomas
Overton, Richard
Ovídio
Owen, Elizabeth
Owen, Robert
Oxford

Pacífico, ilhas do
padres
“pafianas”
Pafos
pagãos
Page, Damaris
país
paixão
Paley, William
Pankhurst, Christabel
papas
paraíso
paróquias
Parrimore, Mary
Parsons, Nancy
parteiras
parto
patriarcado
patriarcas bíblicos
Patronos Peregrinos
Paulo, são
Paulson, Ronald
pecado; pecado original
Pedro, o Grande, czar da Rússia
Pegg, Robert
pelourinho
Pembrokeshire
pena de morte
Pendarves, Mary
Penguin Books
pênis
penitência
penitenciárias
Pepys, Samuel
Perkins, William

Perreau, Daniel e Robert
Perry, Susan
perversões
Petrônio
Petty, Sir William
Phillips, Teresia Constantia
Pierce, Emelia
Pilkington, Laetitia
Pix, Mary
Place, Francis
Plaitford (Wiltshire)
Platão
plebe
Plymouth (Nova Inglaterra)
pobreza
polícia
policiamento sexual
polidez
poligamia
Political Register, The
Pope, Alexander
população
pornografia
Portsmouth (Hampshire)
Portsmouth, duquesa de
Potter, John
Powell, Elizabeth
Powell, Thomas
Powlet, William
Pratt, Samuel Jackson
prazer sexual
presbiterianos
Price, Richard
Priestley, Joseph
prisão perpétua
prisões *ver* penitenciárias
privacidade
procriação
profanidade
profetas
promiscuidade
propagandas
prostíbulos; *ver também* bordéis
prostituição, prostitutas
protestantismo, protestantes; *ver também* Reforma Protestante
providência divina
Prydden, Sarah
psicologia

pubs

Púchkin, Alexander

punição

punição pública

Purbeck, Frances, Lady

pureza sexual

puritanos

quakers

Quincey, Thomas de

raça

Radcliffe, Mary Ann

Ramesey, William

*ranter*s

Ratcliffe, Elizabeth

Ratsey, Lancelot

Ray, Martha

razão, racionalidade

Reading (Berkshire)

recasamento

reforma moral

Reforma Protestante

Reino Unido

relações sexuais

religião; *ver também* Bíblia; cristianismo; Deus; Igreja

Religious Tract Society

Rembrandt van Rijn

repressão sexual

Restauração (1660-88)

retratos

Revolução Francesa

Revolução Gloriosa (1688)

revolução sexual

Rewse, Bodenham

Rewse, Thomasine

Reynell, Carew

Reynolds, Sir Joshua

Rhode Island

Richardson, Samuel; *Clarissa*; *Familiar Letters*; *Pamela*; *Sir Charles Grandison*

Rigby, Edward

Ripley, Dorothy

Rix, Thomas

Robb, Graham

Robinson, Catherine

Robinson, Mary

Rochester (Kent)

Rochester, John Wilmot, conde de
Rochford, Anne
Roder (ou Godly), Sophia
Roe, Amy
Roget, Peter Mark
Roma, romanos; *ver também* Império romano
romance (gênero literário)
Rossetti, Dante Gabriel
roupas
Rousseau, Jean-Jacques
Rowe, Elizabeth
Rowe, Nicholas
Rowlandson, Thomas
Rowson, Susanna
Rubery, Harriet
Rudd, Mary
Rufford (Lancashire)
Rússia
Ryder, Sir Dudley

sabá
Sade, marquês de
sadomasoquismo
Salisbury (Wiltshire)
Salisbury, Sally
Salomão, rei
Sandby, Paul
Sandilon, Alice
Sandwich, conde de
São Petersburgo (Rússia)
Satanás
sátiras
satisfação sexual
saxões
sedução
seitas
Selden, John
sensibilidade
sensualidade
sexo casual
sexualidade
Shaftesbury, primeiro conde de
Shaftesbury, terceiro conde de
Shakespeare, William
Sharp, Ann (também conhecida como Ann Bell)
Sharp, Granville
Sharpley, Eliza

Shelley, Percy Bysshe
Sheppard, Jack
Shepton Mallet (Somerset)
Sheridan, Richard Brinsley
Shore, Jane
Shower, John
Shrewsbury (Shropshire)
Shropshire
sífilis
sistema nervoso
Sisto v, papa
Sligo
Smith Jr., Joseph
Smith, Adam
Smith, Hanna
Smollett, Tobias
socialistas
Sociedade de Proclamação
Sociedade Guardiã pela Preservação da Moral Pública
Sociedade Marinha
Sociedade para a Promoção do Conhecimento Cristão
Sociedade para o Incentivo das Artes, Manufaturas e Comércio
Sociedade pela Propagação do Evangelho
Sociedade pela Supressão do Vício
sociedade urbana
sociedades libertinas
Sócrates
Sodoma
sodomia
soldados
“solteirões”
solteiros
Somerset
Somerset, duquesa de
Southampton (Hampshire)
Southwark
Spectator, The
Spinoza, Baruch
St. Botolph Aldgate (Londres)
St. Botolph Bishopsgate (Londres)
St. Clair, William
St. James’s Park (Londres)
St. Martin in the Fields (Londres)
St. Martin’s Ludgate (Londres)
St. Mary Whitechapel (Londres)
St. Thomas Hospital
Staffordshire
Stanhope, Ann

Steele, Richard
Stephen, James Fitzjames
Stephens, Edward
Stockton (Worcestershire)
Stoffels, Hendrickje
Stone, Lawrence
Strand (Londres)
Strutwell, Lorde
Stuart, Peggy
Stubbes, Philip
Suécia
Suíça
suicídio
superpopulação
Suter, Sarah
Sutton, William
Swedenborg, Emmanuel
Swift, Jonathan

Taís, cortesã
Talibã
Tankerville, Lady
Tate, Nahum
Tatler
Taunton (Somerset)
tavernas
Taylor, Barbara
Taylor, Daniel
Taylor, Edward
Taylor, Harriet
Taylor, John
Tchaikóvski, Piotr
teatro
teatros
televisão
Temple Bar (Londres)
Temple, Sir William
Tenison, Thomas
Tennessee
teologia
Terling (Essex)
Thomas, Sir Keith
Thompson, Mary
Thompson, William
Thornton, Dorothy
Thynne, Maria
Thynne, Thomas

Times

Tindal, Matthew

tolerância sexual

tories

Tower Hamlets, sociedade dos

Towne, Robert

Townshend, Horatio

Townshend, viscondessa

trabalhadores

tráfico de pessoas

transgressão sexual

Trelawny, Edward

tribunais eclesiásticos

Trusler, John

Tucker, Josiah

turcos

Utah

Utley

vadiagem

vagina

Vanbrugh, John

Vane, Anne

Vane, Frances, Lady

Vaughan, Sir John

Veil, Sir Thomas de

Velho Testamento *ver* Bíblia

Vênus

Vernon, James

Vertue, George

vestuário *ver* roupas

vício

Vickery, Alice

vida urbana

vigias

Vincent, Christopher

violência sexual

virgindade, virgens

visigodos

Vitória, rainha da Inglaterra

vitoriano, vitoriana

viúvas

Voltaire

Wadham College, Oxford

Wakefield, Priscilla
Wallace, Robert
Walpole, Horace
Walpole, Sir Robert
Waltham Holy Cross
Walwyn, William
Ward, Edward
Ward, Elinor
Ward, Susan
Warrington (Lancashire)
Waterford, bispo de
Watson, Robert
Watt, Ian
Waugh, Evelyn
Webbe, Thomas
Welch, Saunders
Weldon, Elizabeth (também conhecida como Elizabeth Troughton ou Elizabeth Smith)
Wesley, família
Wesley, John
Wesley, Samuel
West End (Londres)
Westminster
Wexford
Wheeler, Anna
Wheeler, Margaret
whigs
Whitehead, George
Whitgift, John
Whitland, Elizabeth
Wigan (Lancashire)
Wight, ilha de
Wilberforce, William
Wilde, Oscar
Wilkes, John
William III, rei da Inglaterra
Williams, Roger
Williams, Sir Charles Hanbury
Wilmot, John, conde de Rochester
Wilson, Harriette
Wiltshire
Winnington, Thomas
Winstanley, Gerrard
Wisebourn, Elizabeth
Wollaston, William
Wollstonecraft, Mary; *Maria; The Wrongs of Woman; Vindication of the Rights of Woman*
Wood, Peter
workhouses
Wright, Frances

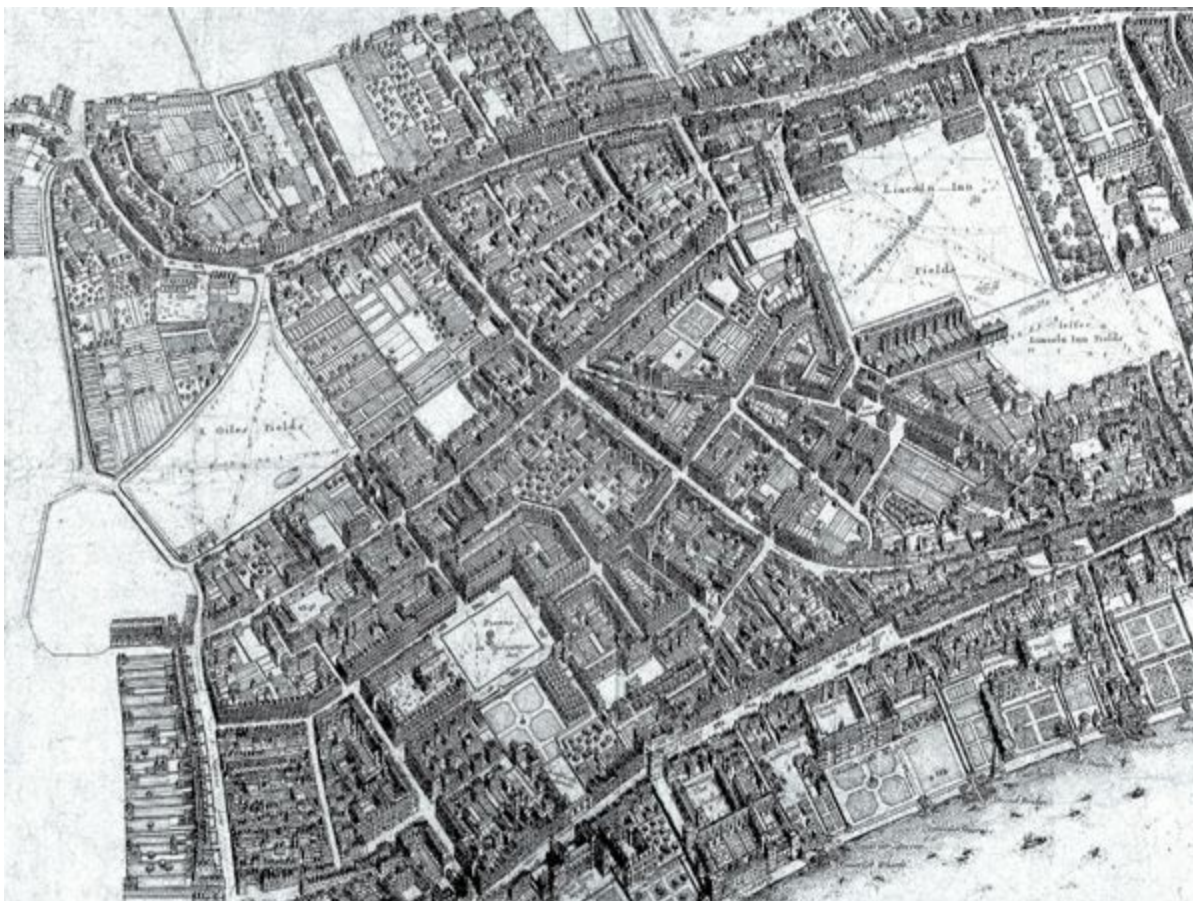
Wroth, Lady Mary
Wycherley, William

Yarmouth, Lady
Yonger, William
York
York, duque de
Yorkshire
Young, Arthur
Young, Birmingham

Zwingli, Ulrich



1. Rembrandt, *A cama* (1646): uma rara ilustração contemporânea de um casal fazendo amor, composta por volta da época em que o artista começou um relacionamento ilícito com sua criada, Hendrickje Stoffels.



2. Esta enorme vista aérea, obra do grande gravurista Wenceslaus Hollar, mostra a tremenda expansão do West End de Londres no começo da década de 1660.

Of the NAMES, or Reputed Names, of High Healed and Thirsty, Lewd and Scandalous Persons, who, by the Endeavour of a SOCIETY, for Promoting a Reformation of Manners in the City of London, and Suburbs thereof, have been Legally Prosecuted and Convicted in Cases of Whore-
dom and Fornication, &c. &c. And who have distinguished themselves by the Magnificence in the Last drink, and have accordingly been Publickly
Exposed to the view of the People, by the Order of the Court, and the Authority of the Magistrates, in the Year 1711. By J. W. Author of many Tracts on the same Subject.
Printed by J. W. at the Sign of the Crown, in St. Dunstons Church, in the Strand, 1711. Price 1s. 6d. per Copy.

Falsch! In der Konstruktion ist die falsche gestrichelte Linie eingezeichnet, und für die Baumgrenze ist ein falscher Verlauf eingezeichnet und skizziert.

[illegible]

3. A Décima Primeira Lista Negra (1706), dando os nomes e infrações de todos os 830 homens e mulheres punidos ao longo do ano anterior pela sociedade dos Tower Hamlets pela reforma dos costumes.



4. Homem e mulher pegos em flagrante pela guarda noturna durante uma busca de rotina (versão da metade do século XVIII de uma composição datada da década de 1710).

THE
SAINT turn'd SINNER;
Or, the Dissenting Parson's Text under the Quaker's Petticoats.



Tune of a Soldier and a Sailor.

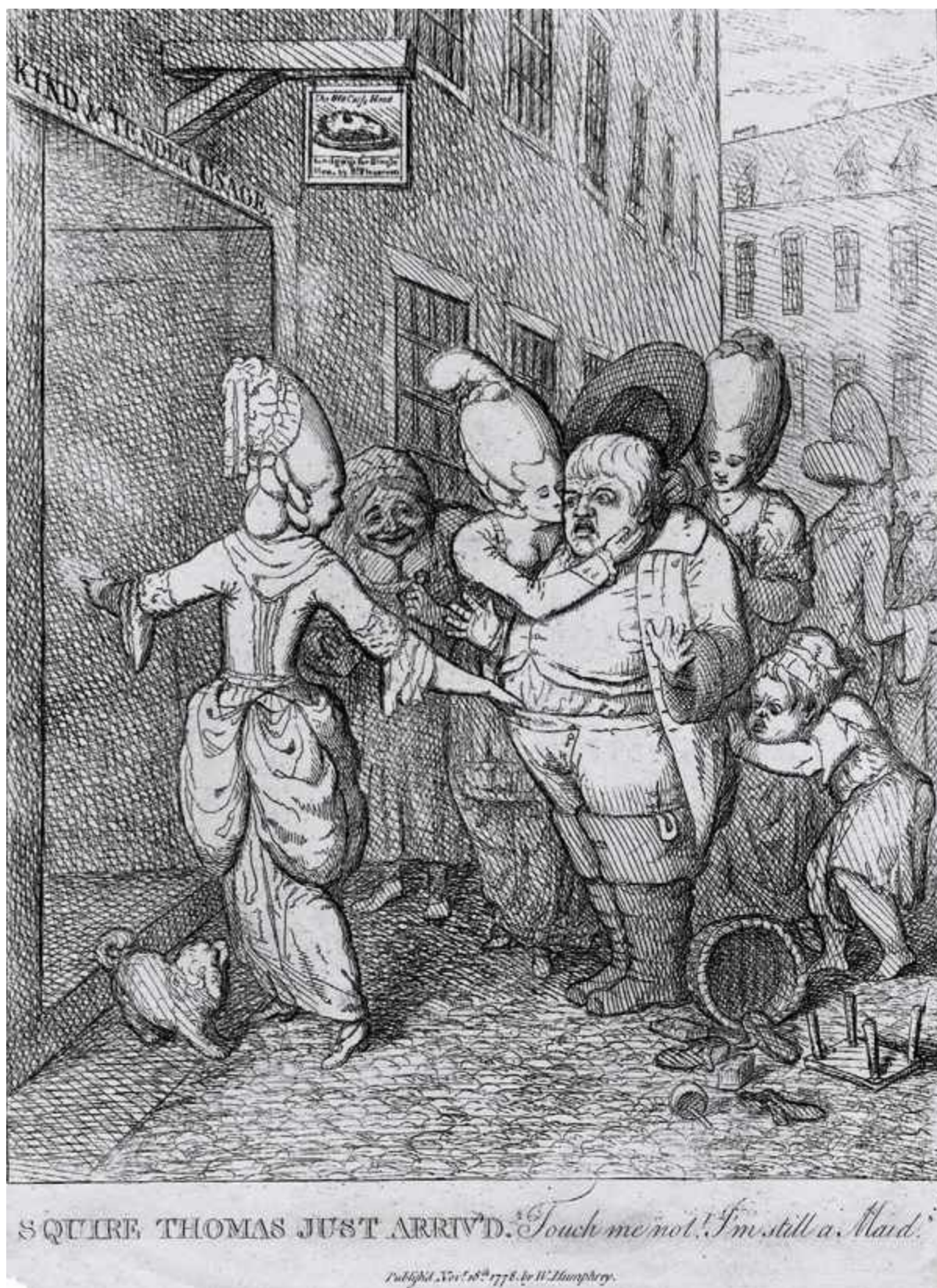
YOU Friends to Reformation, Give Ear to my Relation, For I shall now declare Sir, Before you are aware Sir, The matter very plain, The matter very plain A Gospel Cushion thumper, Who dearly lov'd a Bumper, And something else beside Sir, If he is not belov'd Sir, This was a holy Guide Sir, For the Dissenting Train. And for to tell you truly, His Flesh was so unruly, He cou'd not for his Life Sir, Pass by the Draper's Wife Sir, The Spirit was so faint. The Spirit was so faint. This jolly handsome Quaker, As he did overtake her, She made his Mouth to Water, And thought long to be at her, Such Sin is no great matter, Accounted by a Saint. (Says he) my pretty Creature, Your charming handsome Feature, Has set me all on Fire, You know what I desire, There is no harm in Love. Quoth she, if that's your Notion, To Preach up such Devotion, Such hopeful Guides as you Sir, Will half the World undo Sir, A Halter is your due Sir, If you such Tricks approve. The Parson still more eager, Than lustful Turk or Neger, Took up her lower Garment, And said there was no harm in't, According to the Text: For Solomon more Wiser, Than any dull adviser,	Had many Hundred Misses, And why shou'd such as this is, Make you so sadly vex. The frighted Female Quaker, Perceiv'd what he wou'd make her, Was forc'd to call the Watch in, And stop what he was hatching, To spoil the Light within, To spoil the Light within. They came to her Assistance, As she did make Resistance, Against the Priest and Devil, The Actors of all Evil, Who were so grand uncivil, To tempt a Saint to sin. The Parson then confounded, To see himself surrounded, With Mob and sturdy Watch-men, Whose Business 'tis to catch Men, In lewdness with a Punk, In lewdness with a Punk. He made some faint Excuses, And all to hide Abuses, In taking up the Linen, Against the Saints Opinion, Within her soft Dominion, Alledging he was Drunk. But tho' he feigned reeling, They made him pay for feeling, And Lugg'd him to a Prison, To bring him to his Reason, Which he had lost before, Which he had lost before. And thus we see how Preachers That should be Gospel-Teachers, How they are strangely blinded, And are so fleshly minded, Like Carnal Men inclined, To lie with any Whore.
--	---

F I N I S.

London: Printed for N. Paine near St. Andrew's Church.

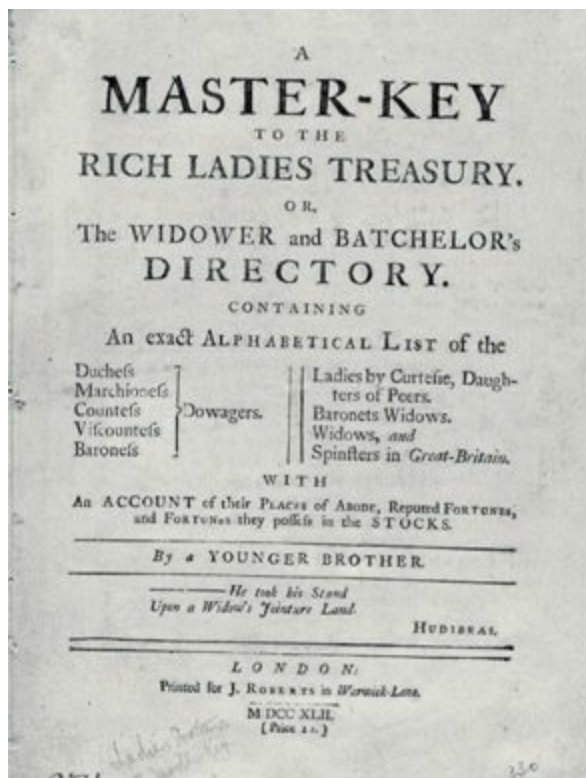
5. Uma balada humorística popular (dirigida a todos os “Amigos da Reforma”)

sobre a lascívia de um clérigo dissidente supostamente honesto.



6. Nesta caricatura de James Gillray de 1778, um rechonchudo jovem do campo torna-se presa sexual de um grupo

de confiantes prostitutas de Londres: “Não toqueis em mim! Ainda sou donzel”, ele grita, aterrorizado.



[20]

Spinfters.

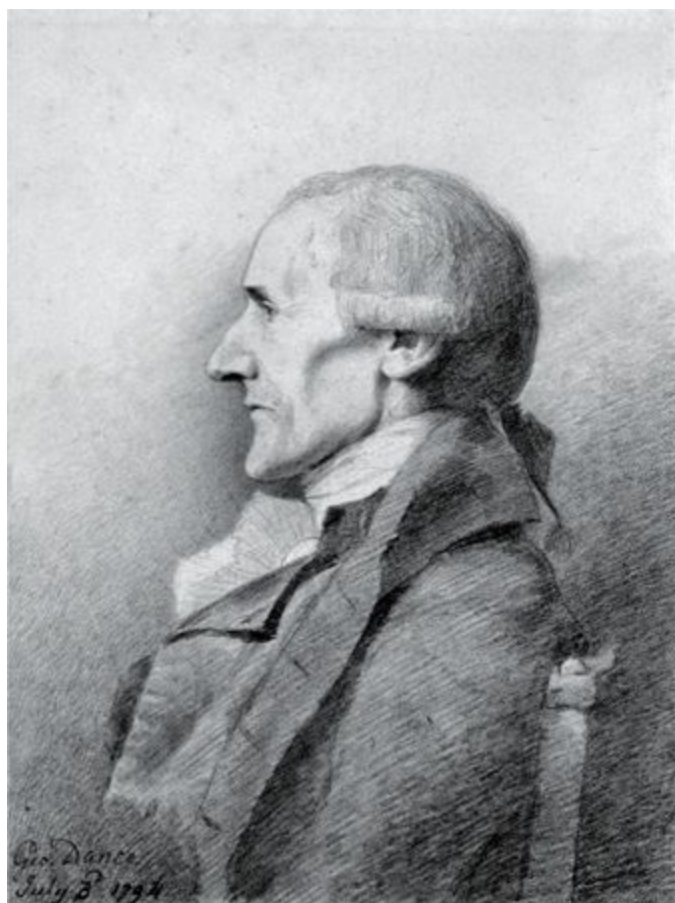
Names.	Places of Abode.	Reputed Fortunes.	In the Stocks.
<i>Adjs</i>			
Cochburst -	Basinghall-street -	8,000	
Clark -	York-buildings -	10,000	1000 E. I.
Chowne -	Foster-lane -	5,000	
De Castro -	Beavers Mark -	10,000	1000 E. I.
Cholmley -	Theobalds, Hertfordsh. -	12,000	1000 E. I.
Clayton -	Brook-street -	15,000	
Cotesworth -	Conduit-street -	16,000	1000 E. I. 1000 B.
Cotesworth -	Hexam, Northumberl. -	16,000	1000 E. I. 1000 B.
Chock -	Villars-street -	10,000	1000 E. I.
Craile -	Pall-mall -	15,000	
Cutworth -	Cecil-street -	15,000	1000 E. I.
Croft -	Mill-bank -	15,000	
Cutler 2 -	-	10,000 Each	1000 B. Each
Carpue -	Haymarket -	5,000	
Cox 2 -	-	10,000 Each	1000 B. Each
Cox Jenny -	Princes-st. Stocks-Mt. -	6,000	
Clerk -	Kensington -	8,000	
Cooke 2 -	-	10,000 Each	1000 B. Each
Craggs -	Bond-street -	20,000	
Croftman -	-	12,000	1000 B.
Cornwallis -	Sackville-street -	15,000	
Cater -	-	10,000	1000 B.
Comen 3 -	Dover-street -	10,000 Each	
Carry -	-	12,000	1000 B.
Cock -	-	10,000	1000 B.
Collins -	-	15,000	1000 B.
Clofe -	-	10,000	1000 B.
Calamy 3 -	-	8,000 Each	1000 B. Each
Carpenter -	Highgate -	7,000	
<i>D</i>			
Dixon -	Hackney -	10,000	1000 B. 1000 E. I. 1000 S. S.
Drake -	Cavendish-square -	10,000	
Decker -	St. James's-square -	10,000	1000 E. I.
Dives -	St. James's -	10,000	
Decker 3 -	Golden-square -	15,000 Each	
Davis -	St. Alban's-street -	10,000	1000 E. I.
Dickens 3 -	Golden-square -	10,000 Each	
Derham -	Drayton, Middlesex -	12,000	1000 E. I.

Spinfters

7. Uma chave-mestra para o tesouro das moças ricas [A Master-Key to the Rich Ladies Treasury]: o guia do homem solteiro aos escalões mais altos do mercado de casamento em 1742.



8. Omai aos vinte e poucos anos, na época aproximada em que conheceu Granville Sharp.



9. Granville Sharp, que tinha quarenta e poucos anos ao conhecer Omai. Ele jamais se casou.



10. A duquesa de Cleveland, amante de Carlos II, como “Madalena da Inglaterra”.



11. No fim da década de 1660, sir Peter Lely pintou Mary Davis, outra amante de Carlos II, na figura da Madalena:
esta versão em gravura, feita para a comercialização em massa, foi produzida alguns anos depois.



12. Magdalena, de Jan Griffier: gravura em meia-tinta tipicamente obscena sobre o tema ostensivamente religioso.



13. A London Magdalen House: o primeiro refúgio para prostitutas penincentes encontrado no mundo anglófono.



14. O Lambeth Asylum: meninas pobres consideradas em risco de serem seduzidas eram enviadas para morar ali, e ser educadas como criadas e aprendizes.



15. Na primeira cena desta sátira, uma chapeleira acaricia seu amante, enquanto a outra se embriaga. Na segunda, um homem a convida para sua cama; a imagem final mostra a descoberta de seu filho bastardo, abandonado na rua. O lema escrito embaixo [A loja é só fingimento. / É dos beijos que ela tira o sustento.] resume como as chapeleiras ganham a vida.



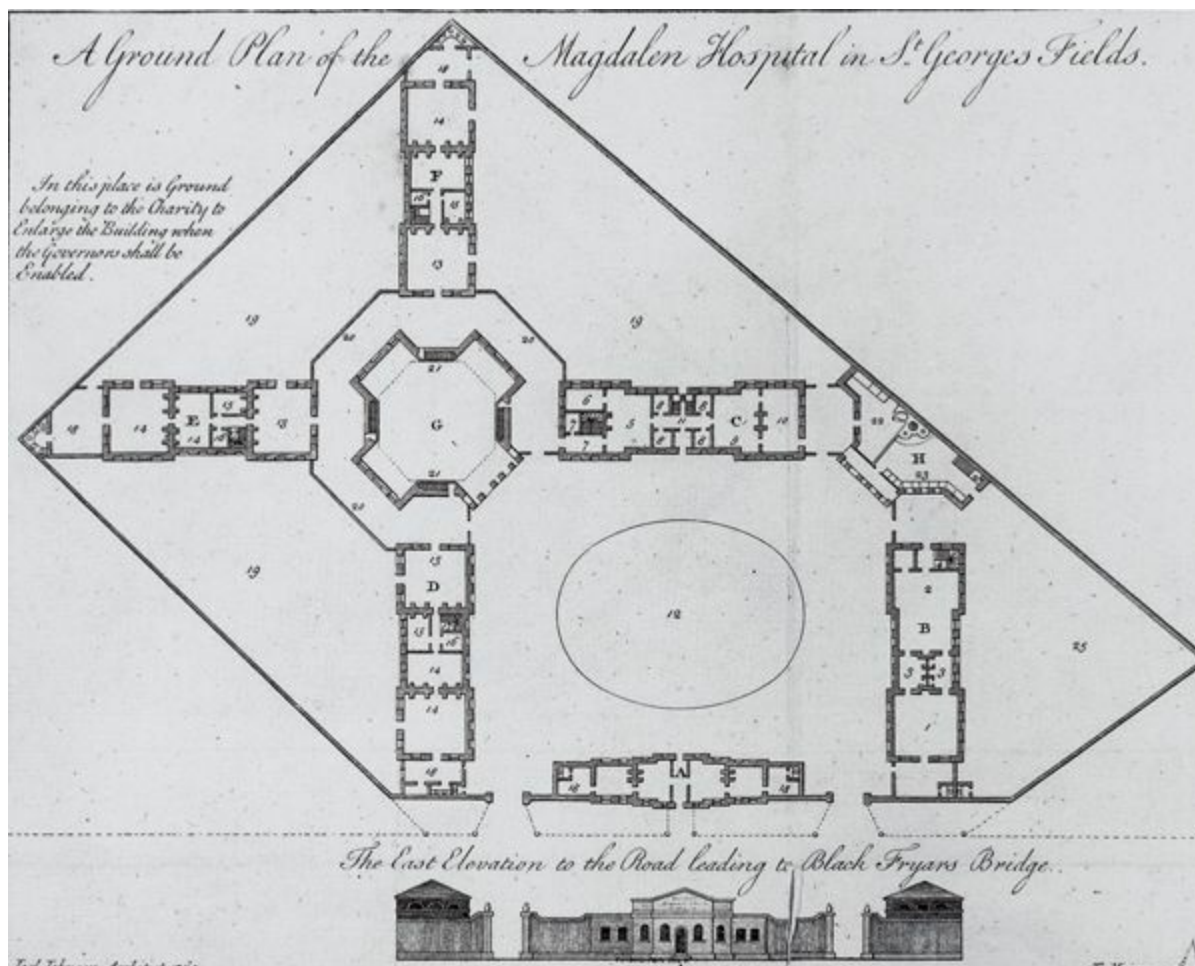
16. A visão inicial de Jonas Hanway da vida no hospital penitenciário: oração, alimentação saudável, e trabalho industrial útil na produção de tapetes.



17. O certificado de subscrição do Lock Hospital.



18. O reverendo dr. William Dodd; pastor, romancista, poeta e estelionatário.



19. Os novos prédios do Magdalen Hospital, com alas separadas para cada classe de internas.



20. Uma orgulhosa Madalena de uniforme, em contraste com a prostituta lastimável atrás dela (1761).



21. William Hogarth, *A Harlot's Progress* (1732):
Cena 1: O aliciamento de uma garota indefesa do campo, no momento de sua chegada em Londres.



Cena 2: Perda sua inocência, ela se torna amante sustentada por um judeu rico, e é infiel a ele.



Cena 3: Os aposentos da messalina são invadidos por defensores das sociedades pela reforma dos costumes.



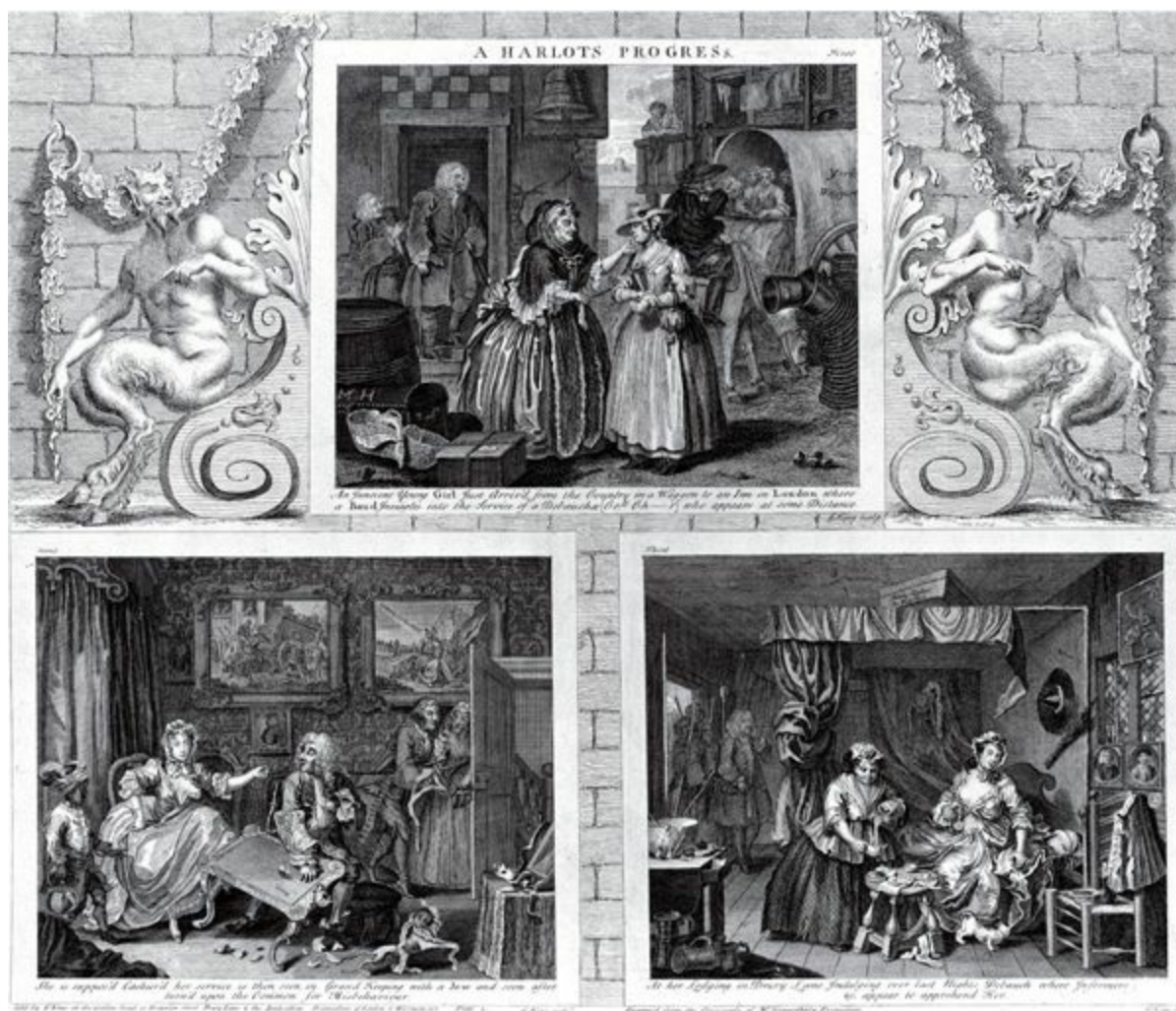
Cena 4: Ela e sua criada são enviadas a Bridewell e condenadas a trabalhos forçados.



Cena 5: Atordoada e empobrecida, tratada por charlatães, a messalina agoniza de doenças venéreas.



Cena 6: Seu caixão, cercado por outras prostitutas e seus acólitos.



22. As enormes folhas de Giles King, com cópias autorizadas das cenas de A Harlot's Progress, tinham mais de meio metro de largura cada uma.



23. Um pequeno fac-símile da cena 1, de *Hogarth Moralized* (1768), o popular manual de John Tusler e Jane Hogarth.



Her Funeral properly attended.

See the last Stage of Worldly matters
Of Whores, Rakes, Lap-dogs, Stars & Garters,
Alas! now dead She'll please no more,
Who liv'd so oft to please before.

Th' Assembly well her Fun'ral suits,
And Scutcheon also none dispute,
To close the Scene (but don't you blab)
A Painter's in the Parsons hab.



*See the last Stage of worldly matter,
 Of Whores Rakes Lap Dogs Garters;
 Alas! now dead, she'll please no more,
 Who liv'd so oft to please before.*

**Her FUNERAL
 PROPERLY
 ATTENDED**

*The Assembly Well her Fun'ral Suits,
 And Scutcheon also none disputes;
 To close the Scene (but dont you blab it)
 A Painter in the Parsons Habit.*



*Her Progress Run, the certain End you see,
What Harlots, Empresses and Queens must be.*



24-27. Alguns dos plágios não autorizados de *A Harlot's Progress*: foi devido à onipresença de cópias como estas que as composições de Hogarth tornaram-se tão familiares de um modo geral.



28. William Hogarth, *A Rake's Progress* (1735): Cena 1: O jovem recebe sua herança.



29. Cena 3: O aprendiz de libertino (à esquerda, sendo furtado), na companhia de prostitutas.



30. Este plágio de A Rake's Progress, disponível em cores além de preto e branco, era um dentre vários postos imediatamente à venda pelo bem-sucedido vendedor de gravuras Thomas Bowles e seus sócios.



HE AND HIS DRUNKEN COMPANIONS RAISE A RIOT IN COVENT GARDEN.

Young Hamble without aid or dread
 Was now a drunken party head
 They gaily forth and scow'd the street
 And play'd the Devil with all they meet
 Swaggers and rogues and rascals make
 And Wonders, Lumps, & Landlorn break

Make all that dare oppose them fly
 And Midnight magistrates defy
 On mischief bent there's not a man
 Among them but does all he can
 Streets, alleys, lanes a hundred part
 To Covent Garden come at last

There was present 'em to your sight
 And there their madness in its height
 See Hamble, who he knows his life
 Will from the Husband force the Wife
 As rudely his Companions treat
 All that in Petticoats they meet

The Women Struggle, Scream & Screech
 And swear the odds; — On come a Watch
 Alarm'd by the outrageous Noise
 And laid upon the Raging Boys
 Opposed, driven, driven, driven, oppose
 And odds are well repaid with blows.

31. Alguns dos conjuntos de gravuras de Bowles incluíam esta cena extra, que estendia a narrativa original de Hogarth.



32. As imagens de *A Rake's Progress* foram infinitamente copiadas e reutilizadas: em conjuntos mais baratos, como este,



33. ... como gravuras avulsas,

He revels with common Whores at a Tavern in Drury Lane



34. ... como ilustrações de livros,



Baudouvin's Leicester Fields.

35. ... e até para embrulhar tabaco.



36. Sra. Cresswell: a primeira cafetina famosa o bastante para ser retratada como uma das atrações de Londres.

A Pleasant Dialogue betwixt Two VVanton Ladies of Pleasure
Or, *The Dutcheſs of Portmouths woſul Farwel to her former Felicity.*

One Lady ſhe Couragiously ſtands in her own defence; The other now doth ſeem to bow, her Colours are diſplay'd
Aſſuredly none can deny, the Words ſhe ſpeaks is ſence: She is content, her mind is bent, ſtill to maintain her Trad
Tune of, Tan tarra rara, tan tivec,



Blade Gallants now liſten and I will you tell
with a fa la, la, la, fa, la, la,
A pleaſant diſcourſe that I heard at Pell-mell,
with a fa la, &c.
Between two ſair Ladys of the wanton ſtrain,
The one to the other did ſigh and complain,
I wiſh I was over in France now again,
with a fa la, &c.
Quoth Nelly I wiſhee who ſent for thee here,
with a fa la, &c.
Tis you with a ſhame that put in for a ſhare
with a fa la &c.
O do you remember when I was diſmay'd,
When you in attire was richly array'd,
Alas I poore Nelly was wrong'd in my trade,
with a fa la, &c.



I pray now could you not your honour advance,
with a fa la, &c.
With ſome noble Peer, in the Nation of France,
with a fa la, &c.
For ſooth you muſt needs leave your country dear
To utter your ſine French Commodities here,
But ſorrow and trouble will bring up the rear,
with a fa la &c.
Dear Nelly be loving and do not reſent,
with a fa la &c.
But pray now ſhew me ſome civil reſpect,
with a fa la &c.
For now I am in a moſt pittiful caſe,
For ſhame will not let me uncover my face
My honour is turn'd to a baill of diſgrace,
with a fa la, &c.

37. Uma balada barata de 1685, alegando mostrar os retratos das amantes rivais de Carlos II, a duquesa de Portsmouth e Nell Gwyn (na verdade, ambas as xilogravuras reutilizavam imagens genéricas existentes).



38. Uma gravura para comércio em massa da década de 1670 mostrando Mary Davis, outra amante de Carlos II.



39. Uma sátira de 1738 sobre Jorge II e sua amante, lady Yarmouth.



40. O príncipe de Gales com sua nova esposa — e, ao fundo, sua amante descartada e seu filho bastardo (1736).



41. Nancy Parsons, companheira do duque de Grafton, primeiro-ministro de 1768 a 1770 — até que
ela o
trocou por outro duque muito mais jovem.



42. Uma sátira moral sobre o primeiro-ministro, sua esposa e sua amante, publicada na revista *The Political Register* em fevereiro de 1769.



43. Uma de várias gravuras em meia-tinta da cortesã Sally Salisbury produzida por volta de 1723.

[illegible]



45. Uma minúscula gravura da cortesã Kitty Fisher, feita para ser carregada dentro de um relógio de bolso (cerca de 1759).

Miss FANNY MURRAY, the Fair and
Reigning Toast, in her primitive Innocence.

THE Fair who craves my fancy wants,
A soul adorns her bottom;
While to quick song, pure & peevish the flame
In youth's immortal blossoms,
Such worth, can fire our hearts and eyes
Each aspect'd heart's adoring.

With hollings, fens, additional joys
We live and die adorning;
When absent from my Charm's sight,
Inferior Nymphs curdling;
They yield a constant, faint delight,
Which pale in the possessing.

But in the Hero's of Fanny's song
My rival's fancy moves
Exhaustless pleasures, endless charms
And never-fading green.



I.
A Nymph there is whom many a Swain
Has sigh'd for oft; but sigh'd in vain,
And here she looks and dithers
Of good but handsome Fanny.
Around her throng'd the Wits and Beaux;
With Coquets, Compliments and Bowes,
And Darts and Quills and Lies and Vows,
All done her lovely Fanny.

II.
The Charm that decks this fair's face Maid
In Wit and Poets was long and laid;
For Wit will write, and Poets may read,
Oh happy, happy Fanny!
But let triumph Beauty's Pride!

In vain was Wit or Musick try'd,
Beaux, Fops, my Fanny were deny'd
By haughty, haughty Fanny.

III.
Too long engaged the wile Fair;
Toss'd, that ev'n's Beauty found to spare,
Sate o'er the Eyes, the Cheeks, the Hair
Of silly, honest Fanny.
Pens, Pencils, Walkers set apply'd—
No more the sad Disposer could hide
The Fops' Sarcasms, the Wits' deride
Their once-lov'd, charming Fanny.

IV.
Unheeded now 'twas Ball or Play,
She lures the Perry, lures the Guy—

Ah! who one under Thing will try
To pierce the heart of Fanny?
Yet still the laughing beauty the Scene,
Where once the wile Beauty's Queen,
And every single Heart had been
The Slave of tyrant Fanny.

V.
At length, with fruitless Hope worn out,
She quits the gaily youthful Court,
And turns to modestly devote,
No more, we're like Fanny.
Yet while this solemn Grief she wears,
Each World by turns employs her Care,
And Slander, Sarcasms, Curses and Pray's,
Divide all watch'd Fanny.

Printed and Sold in Aldermay Church-Yard, London.

46. Esta balada sobre Fanny Murray provavelmente era vendida por um pêni. O retrato xilogravado é uma cópia de uma das muitas gravuras sobre ela que foram impressas.



47. Uma das gravuras dedicadas ao “jovial acidente” de Kitty Fisher em março de 1759.



H O R S E and A W A Y to St.
J A M E S ' S P A R K,
 OR, a Trip for the Noontide Air
 Who Rides Fastest, Miss *KITTY FISHER*, or her
GAY GALLANT.

WALKING in the Park on Monday last, and enjoying the vernal air, and the warm beams of the returning sun; the day, the company, and the gladness that appeared on every countenance, touched the springs of life, and gave me a satisfaction that cannot be well expressed; it naturally arises in the heart, when we see not only our kith, but all nature enjoying the benign influences of Heaven.

Whilst I was there, the following accident alarmed me, and had like to have put an end to the pleasure of the walk, and I own sent me home rather chagrined.

Two young ladies, attended each with her officer, and servant, were returning from Hyde Park, where they had been airing on horse back; one of the Ladies was in a black riding-habit, and mounted on a horse singularly marked they flung down the Green Park in an easy canter; but they no sooner entered within the pails of St. James's, but the Lady in black lost her seat, shrieked out, and came tumbling on the ground: — Numbers flew to her Relief; her distress and genteel Appearance awakened our curiosity and pity: — Servants and the Chair were immediately called.

Upon our coming up, we found it to be the celebrated Miss K - - - y F - - - : her military attendant had raised her from the Ground. — The Nymph was in tears, but rather from Apprehensions of her Danger than the sense of Pain; for whether it was owing to any thing her Heroe had said, or from finding the danger over, she, with a pretty childishness, stopped the torrent tears, and burst into a fit of Laughing. — A superb Chair soon arrived, — she flung herself into it, and away she swung through a Crowd of Gentlemen and Ladies, who by this time were come up.

A sort of murmur was heard: but one Gentleman bolder than the rest, spoke up, and though what he said was a little interlarded with a flower of rhetoric too common, but what might well be spared; yet the sentiment was honest, and the reprimand such as deserved. — Down my Back, says he, (raising the point of his Oak leaf plant, and beating it down again with some earnestness) if this is not too much. who the Devil would be modest, when they may Live in this state by turning. Why 'tis enough to debauch half the Women in London.

Written and Printed at Strawberry Hill

48. Esta volante foi uma das várias publicações feitas às pressas em março de 1759 para capitalizar o interesse popular na “queda” de Kitty Fisher.



49. Esta gravura documental feita por Paul Sandby mostra uma família de vendedores de baladas em 1760 apregoando cópias de outras publicações (agora perdidas) sobre Kitty Fisher. Para chamar atenção, e brincando com o sobrenome dela [que significa “pescador”], o homem carrega os exemplares presos na ponta de uma vara de pesca: “Venham, quem vai pescar na minha lagoa?”, ele grita.

MEMOIRS
OF
MRS. MARGARET LEESON.
WRITTEN BY HERSELF;
AND
INTERSPERSED WITH SEVERAL INTERESTING AND
AMUSING ANECDOTES,
OF SOME OF THE MOST STRIKING
CHARACTERS
OF
GREAT-BRITAIN AND IRELAND.

VOL. II.

*Then will I grant thee all thy soul's desire;
All that may charm thine ear, and please thy sight:
All that thy thought can frame or wish require
To sleep thy ravish'd senses in delight.
The sumptuous feast, entranc'd with music's sound,
Fittest to tune the melting soul to Love:
Rich odours, breathing choicest sweets around;
The fragrant Bow'r, cool Fountain, shady Grove:
Fresh Flowers, to strew thy Couch, and crown thy Head;
Joy shall attend thy steps; and Ease shall smooth thy bed;
What pleasures, vain mistaken wretch are thine?
(Virtue with scorn reply'd)
Draining the copious Bowl, ere thirst require;
Feasting ere hunger to the feast invite:
Whose tasteless Joys anticipate desire
When Luxury supply'd with appetite.*

JUDGMENT OF HERCULES.

DUBLIN:
PRINTED FOR THE AUTHORESS,
AND SOLD BY THE PRINCIPAL BOOKSELLERS.

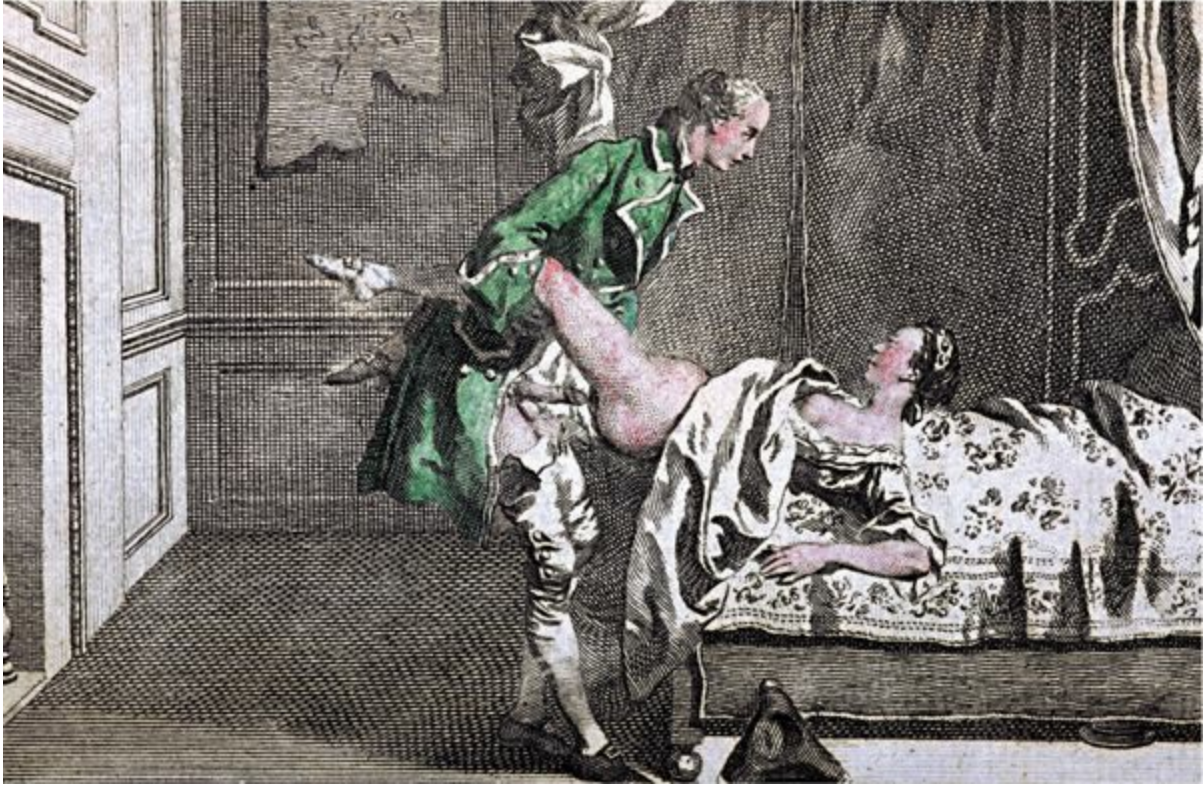
M,DCC,XCV.

50. Folha de rosto do segundo volume de memórias sensacionalistas de Margaret Leeson, “impresso para a autora” em 1795.



51. Uma das ilustrações de *Trials for Adultery* [Julgamentos por adultério] (1779-80), uma ávida crônica, em sete volumes, dos pecadilhos sexuais de aristocratas que se divorciavam.









52-55. A celebração da liberdade sexual dos gentlemen: duas gravuras de uma edição ilustrada da novela pornográfica de John Cleland, *Memoirs of a Woman of Pleasure* [Memórias de uma dama do prazer] (1766), e duas das muitas ilustrações eróticas produzidas por Thomas Rowlandson por volta de 1800.



56. Edward Rigby fazendo uma pose destemida em 1702. Esta gravura foi feita poucos meses depois que ele saiu da prisão por tentativa de sodomia. (Ver capítulo 2, “Pensando o impensável”.)



57.O sacrifício de uma jovem à luxúria de um velho libertino: gravuras melodramáticas sobre esse tema se tornaram muito populares ao final do século XVIII. (Ver capítulo 3, “Libertinos e messalinas”.)



58. *Pamela desmaiando, ao descobrir Mr B escondido em seu quarto para atacá-la. Ao fundo está a cúmplice dele, Mrs Jewkes. De um conjunto de ilustrações populares feitas para Pamela (1740), o sensacional e influente best-seller de Samuel Richardson. (Ver capítulo 3, “Novas atitudes”).*



59. O fascínio de William Blake pela poligamia é ilustrado nessa gravura de 1795, que mostra Lameque, o primeiro polígamo mencionado na Bíblia: à esquerda, as duas esposas, Ada e Zilá (Gênesis 4:19). (Ver capítulo 4, “Poligamia e população”.)



60. Clarissa Harlowe, com o vestido já rasgado pelo impiedoso estuprador, Lovelace, implora em vão por piedade.

Uma ilustração do final do século XVIII para *Clarissa* (1747-8) de Samuel Richardson, com legendas em

francês e em inglês, para contemplar os inúmeros leitores na Europa continental.

(Ver capítulo 3, “Novas atitudes”.)

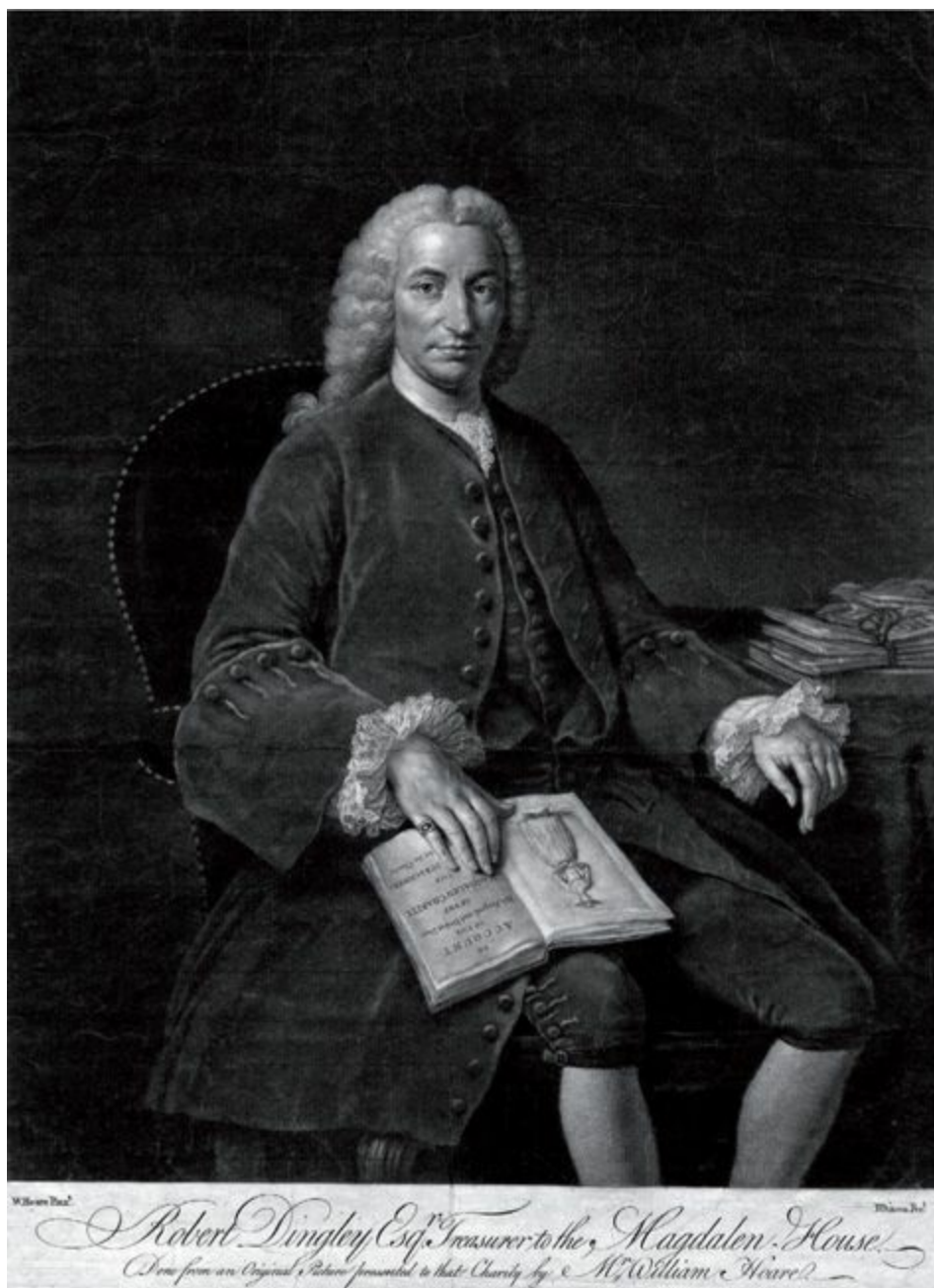


61. William Hogarth, *Marriage à la Mode* (1745), cena de abertura. À esquerda, o sifilítico visconde de Squanderfield – ignorando a futura noiva, que já está tramando com um dos advogados, Mr Silvertongue. À direita, os pais discutem o contrato de casamento, interessados apenas nos aspectos materiais do acordo.



62. *Marriage à la Mode* (1745), cena final. A condessa miserável se envenenou ao saber da execução do amante.

Enquanto seu bebê aleijado e sífilítico se agarra ao rosto sem vida da mãe, o pai dela, impiedoso e avarento arranca os anéis dos dedos da filha. (Ver capítulo 4, “Casamento e dinheiro”.)



63. O patriarca filantropo: Robert Dingley, comerciante e fundador do Magdalen Hospital for Penitent Prostitutes.

Em seu colo, no frontispício da publicação Account (1761) sobre sua obra de caridade aparece uma das madalenas. (Ver capítulo 5, “Interesse próprio e interesse sexual”).



64. A capela octogonal do Magdalen Hospital de Londres, na Blackfriars Road, inaugurada em 1772 e que comportava 500 pessoas. No centro da galeria, visíveis através dos véus, ficavam as próprias madalenas. (Ver capítulo 5, “Interesse próprio e interesse sexual”.)



65. O refeitório do Lambeth Asylum para meninas órfãs pobres (fundado em 1758), as internas de uniforme aparentemente sendo visitadas por uma família de classe média ao centro. (Ver capítulo 5, “Castidade e classe”.)



66. Um dos inúmeros objetos cotidianos baseados no *Harlot's Progress* (1732), de Hogarth: um luxuoso prato de porcelana pintado a mão com uma imagem da segunda cena, produzido nas oficinas de porcelana de Meissen no leste da Alemanha por volta de 1740. (Ver capítulo 6, “O crescimento da cultura de massa”.)



67 Emily Warren, famosa cortesã, retratada por Joshua Reynolds em 1781 como Taís, a prostituta favorita de Alexandre, o Grande. (Ver capítulo 6, “Celebridade sexual”.)



68. Louise K  roualle, duquesa de Portsmouth: uma das mais poderosas amantes de Carlos II, e objeto de incansável interesse público. (Ver capítulo 6, “Celebridade sexual”.)



*The Sculpters part is done the features' hilt
P. Leij. Anst. of Madam Gwyn, No Arte can shew her Will, J. Vallet Sculp. d.*

69. Nell Gwyn, cuja rivalidade com a duquesa de Portsmouth fascinou seus contemporâneos.
(Ver capítulo 6, “Celebridade sexual”.)



70. O trocadilho de James Gillray com o nome e o papel de Dorothy Jordan, famosa amante do duque de Clarence, futuro rei William IV. (Ver capítulo 6, “Celebridade sexual”.)



71. Uma das pinturas mais conhecidas e copiadas de Joshua Reynolds é esta de Kitty Fisher (1759): como Cleópatra, dissolvendo uma caríssima pérola no vinho de Marco Antônio. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



72. Uma das gravuras encomendadas a Reynolds por Fisher imediatamente após o término do retrato, para chamar a atenção de um público maior para sua imagem. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



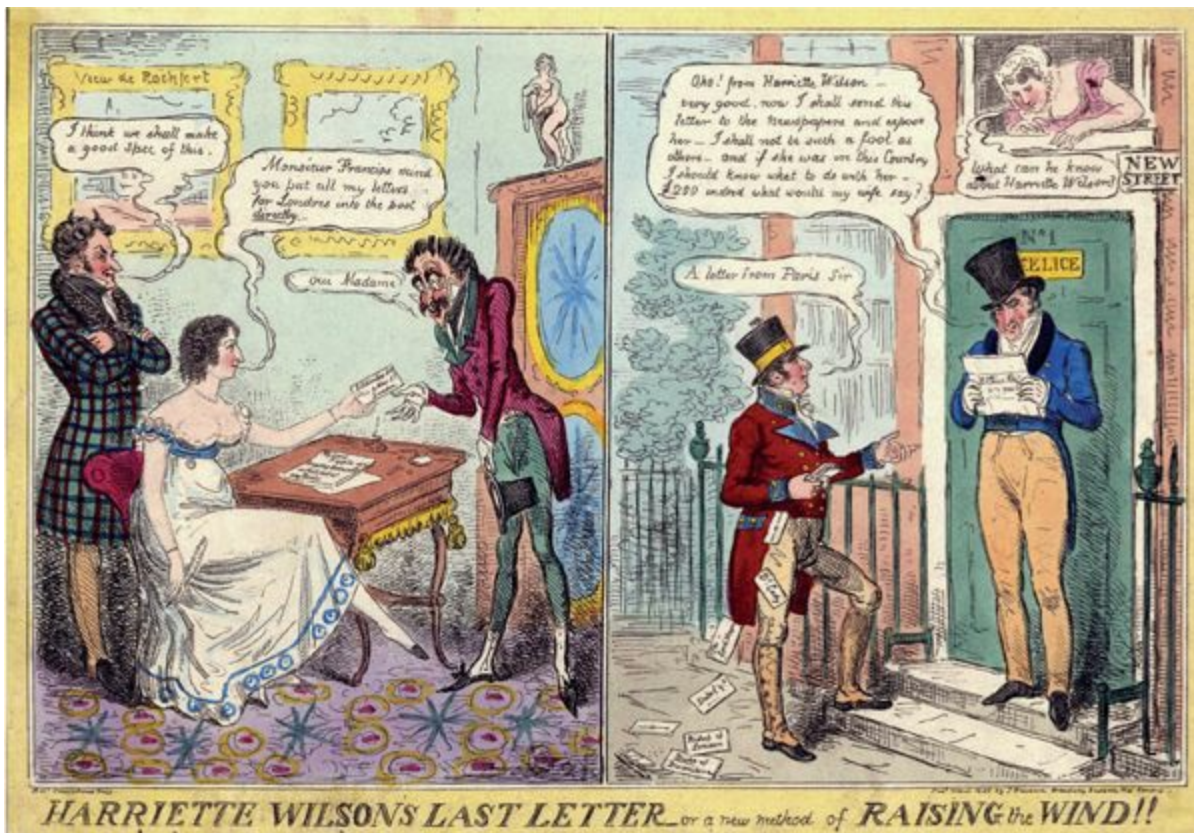
73. Outra das muitas reproduções que Kitty Fisher encomendou para aumentar sua celebridade (1765). Além do trocadilho com seu nome, o aquário com o peixe dourado (“goldfish”) reflete um grupo de pessoas espiando pela janela para ver a famosa cortesã. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



74. William Heath, *Which is the Dirtiest* (1820): a abandonada rainha Caroline e o rei Jorge IV, jogando sujeira um no outro – a sujeira gruda nele, mas não nela. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



75. Uma sorridente Mary Anne Clarke e seu tipógrafo e editor se divertem com seus enormes lucros, enquanto o aliviado príncipe de Gales e outros nobres destroem as provas de corrupção e imoralidade que as memórias dela ameaçavam revelar. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



76. Uma sátira de 1825 sobre o costume de Harriette Wilson escrever cartas de chantagem a seus ex-amantes, oferecendo-lhes a oportunidade de pagar para não aparecerem em suas memórias. (Ver capítulo 6, “Autopromoção e exploração”.)



77. O objeto central dos rituais do clube de sexo “Beggar’s Benison”: o prato onde os membros ejaculavam coletivamente. (Ver capítulo 6, “Celebrando o sexo”.)

NOTAS

A grafia e pontuação das citações foi modernizada quando necessário. O principal objetivo das notas é identificar as fontes das citações no texto, e indicar leituras secundárias úteis sobre temas importantes. Para poupar espaço, abreviei títulos e omiti locais de publicação, exceto para obras publicadas fora de Londres antes de 1900. O *Oxford English Dictionary* (OED), o *Oxford Dictionary of National Biography* (ODNB) e os *Proceedings of the Old Bailey* (OBP) são citados a partir de suas edições online (www.oed.com, www.odnb.com, www.oldbaileyonline.org). Detalhes completos sobre outras fontes são fornecidos em sua primeira citação em cada seção.

¹ WESTMINSTER. Westminster City Archives, WCB 1. pp. 150–151.

² STONE, Lawrence. *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*. 1977, citando 648; THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. 1978, p. 282. Para uma discussão mais extensa, ver DABHOIWALA, Faramerz. “Lust and Liberty”. In: *Past and Present* 207. 2010, e as referências fornecidas ali.

³ WHITELOCKE, Dorothy. *English Historical Documents c. 500–1042* [Parte 11]. 2ª ed. 1996. Os registros conservados de processos legais anglo-saxões também mostram que era comum a condenação por fornicção: WORMALD, Patrick. *The Making of English Law*. 1999, p. 160. O contexto mais amplo da Europa e do Oriente Próximo é investigado de forma brilhante em BRUNDAGE, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* [caps. 1–4]. 1987).

⁴ Idem, citando 3; Ex 20,14; Lv 20,10–18; Dt 5,18; 22,22–29.

⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. 8. 7. 17; *Cartas*, nº 6. Ver BROWN, Peter. *The Body and Society*. 1988.

⁶ Boa parte do material primário e secundário sobre este assunto está reunida de forma prática no site: <www.anglo-saxon.net>

⁷ ROSS, Margaret Clunies. “Concubinage in Anglo-Saxon England” In: *Past and Present*. 1985, p. 108.

⁸ BRUNDAGE, James A. op. cit.; LEVIN, Eve. *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700*, 1989; HELMHOLZ R. H. *The Oxford History of the Laws of England*. 2004, vol. 1. Ver MOORE, R. I. *The Formation of a Persecuting Society*. 1987; MOORE, Christopher N. L. *The Medieval Idea of Marriage*. 1989.

⁹ HALE, William. *A Series of Precedents and Proceedings in Criminal Causes*. 1847; WUNDERLI, Richard M. *London Church Courts and Society on the Eve of the Reformation*. 1981; BRUNDAGE, James A. op. cit. pp. 481, 545; FINCH, Andrew John. “Sexual Morality and Canon Law”. In: *Journal of Medieval*

History. 1994, p. 20.

[10](#) Cadeira em que o infrator era amarrado e humilhado publicamente, ou mergulhado na água. (N. do T.)

[11](#) Ver p. ex. LONDON. London Metropolitan Archives, Acc. 518/80, 1519; SPUFFORD, M. “Puritanism and Social Control?”. In: FLETCHER, Anthony & STEVENSON, John (orgs.). *Order and Disorder in Early Modern England*. 1985; MCINTOSH, Marjorie Keniston. *Controlling Misbehavior in England, 1370–1600*. 1998, pp. 69–74, 115–16; WUNDERLI. *London Church Courts*. [Cap. 4]; KARRAS, Ruth Mazo. *Common Women*. 1996; INGRAM, Martin. “Reformation of Manners in Early Modern England”, In: GRIFFITHS, Paul et alii (orgs.). *The Experience of Authority in Early Modern England*. 1996, pp. 58–65, 79, seu artigo “Regulating Sex in Pre-Reformation London”. In: BERNARD, G. W. & Gunn, S. J. (orgs.). *Authority and Consent in Tudor England*. 2002, e seu artigo “Shame and Pain”, In: DEVEREAUX, Simon & GRIFFITHS, Paul (eds.). *Penal Practice and Culture, 1500–1900*. 2004, pp. 44–46; MCSHEFFREY, Shannon. *Marriage, Sex, and Civic Culture in Late Medieval London*. [Caps. 6–7]. 2006; REXROTH, Frank. *Deviance and Power in Late Medieval London*. [Cap. 4]. 2007.

[12](#) BRUNDAGE, James A. op. cit. pp. 305, 517; *Certayne Sermons, or Homelies, Appoynted by the Kynges Maiestie*. 1547, sig. [S ivr]. Ver STONE, Lawrence. *The Crisis of the Aristocracy, 1558–1641*. 1965, pp. 662–663; DABHOIWALA, Faramerz. “The Construction of Honour, Reputation and Status”. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 6. 1996.

[13](#) Ver BRUNDAGE, James A. op. cit. p. ex. pp. 187, 206–207, 245, 297–299, 303, 305–306, 341–342, 429, 444–446, 459–460, 517; PAYER, Pierre J. *The Bridling of Desire*. 1993, n° 2, pp. 182, 195; n° 6, p. 258; BILLER, Peter. *The Measure of Multitude*. 2000, pp. 40–57.

[14](#) INGRAM, Martin. “Spousals Litigation in the English Ecclesiastical Courts. c. 1350–1640”. In: OUTHWAITE, R. B. (org.). *Marriage and Society*. 1981; STONE, Lawrence. *Road to Divorce*. 1990, pp. 52–58, 67–70.

[15](#) LUCA, Ptolomeu de. *On the Government of Rulers*. Tradução de James M. Blythe. 1997, p. 254; ROSSIAUD, Jacques. *Medieval Prostitution*. Tradução de Lydia G. Cochrane. 1988, pp. 80–81.

[16](#) RAMSAY, John. *A Sermon Preach’d to the Protestants of Ireland*. 3ª ed. Dublin, 1713, p. 6.

[17](#) Ver p. ex. PARISH, Helen L. “By this mark you shall know him”. In: *Studies in Church History*. n° 33, 1997.

[18](#) AVIS, P. D. L. “Moses and the Magistrate”, In: *Journal of Ecclesiastical History*. n° 26, 1975; BRUNDAGE, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. 1987, n° 35, p. 558.

[19](#) Ver p. ex. OTIS, Leah Lydia. *Prostitution in Medieval Society*. [Parte 1]. 1985; ROPER, Lyndal. *The Holy Household*. 1989; FARR, James R. *Authority and Sexuality in Early Modern Burgundy*. 1995; ROCKE, Michael. “Gender and Sexual Culture in Renaissance Italy”. In: BROWN, Judith C. & DAVIS, Robert C. (orgs.). *Gender and Society in Renaissance Italy*. 1998; RUBBLACK, Ulinka. *The Crimes of Women in Early Modern. Germany*. [Cap. 4] 1999; WIESNER-HANKS, Merry E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World* 2000; RILEY, Philip F. *A Lust for Virtue*. 2001; TODD, Margo *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. [Cap. 3] 2002; MCCULLOCH, Diarmaid. *Reformation*. [Cap. 16] 2003; STOREY, Tessa. *Carnal Commerce in Counter-Reformation Rome*. [Conclusão]. 2008.

[20](#) KARRAS, Ruth Mazo. *Common Women*. [Cap. 2] 1996. p. 82.

[21](#) BRAY, Gerald. (org.) *Tudor Church Reform*. Church of England Record Society, 2000, pp. 264–267; THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery” In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. 1978, pp. 273–274.

[22](#) STUBBES, Phillip *The Anatomie of Abuses*. 1583, sig. H6r; AVIS. “Moses and the Magistrate”; THOMAS. “Puritans and Adultery”; BOND, Ronald B. “Dark Deeds Darkly Answered”, In: *Sixteenth-Century Journal*. n° 16, 1985.

[23](#) Ver p. ex. STONE, Lawrence. *The Crisis of the Aristocracy, 1558–1641*. 1965, pp. 662–3; RICKMAN, Johanna. *Love, Lust, and License in Early Modern England*. 2008; BELLANY, Alastair. *The Politics of*

Court Scandal. 2002; HERRUP, Cynthia B. *A House in Gross Disorder*, 1999.

[24](#) 9Henrique VIII c. 6; 18 Elisabete c. 3. Esta última lei parece ter sido concebida para ser aplicada apenas nos casos em que o filho bastardo provavelmente precisaria de apoio financeiro da paróquia. Quando a legislação foi atualizada em 1610, o novo estatuto tornava isto explícito: de agora em diante, as mães de filhos bastardos que fossem um fardo para a paróquia deviam ser encarceradas e submetidas a trabalhos forçados durante um ano (7 Jaime I c. 4). Muitas vezes elas também eram açoitadas. (N. do A.)

[25](#) INGRAM, Martin *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570–1640*. [parte 2]. 1987;; HELMHOLZ, R. H. “Harboring Sexual Offenders”. *Journal of British Studies*. nº 37, 1998; PRICE, F. Douglas. “Gloucester Diocese under Bishop Hooper, 1551–1553”. In: *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society*. nº 60, 1938.

[26](#) WILLIAMS, C. H. (org.). *English Historical Documents, 1485–1558*. 1967, p. 986; COLLINSON Patrick. *The Religion of Protestants*. 1982, pp. 158–159; MCCLENDON, Muriel C. *The Quiet Reformation*. 1999, pp. 216, 219–221. Ver *A Statement of the Mode of Proceeding ... in the Royal Court of Jersey*. Jersey, 1789, i.e. 1790, pp. 13–14; e sobre disputas religiosas e de jurisdição quanto ao modo de proceder, COLLINSON, Patrick. *The Elizabethan Puritan Movement*, 1967, 182–188, 204–205, e ROSE, Elliot. *Cases of Conscience*. 1975, 158–168.

[27](#) Instituição pública onde pessoas sem meios de vida recebiam alojamento e trabalho. (N. do T.)

[28](#) Sobre este parágrafo e o seguinte, ver STOW, John. *A Survey of the Cities of London and Westminster*. 6 livros.. ed. John Strype, 1720, i. p. 258; ARCHER, Ian W. *The Pursuit of Stability*. [Cap. 6] 1991, citando pp. 250–251; INGRAM, Martin “Regulating Sex in Pre-Reformation London”. In: BERNARD, G. W. & GUNN, S. J. (orgs.). *Authority and Consent in Tudor England*. 2002, e seu artigo “Shame and Pain”. In: DEVEREAUX, Simon & GRIFFITHS, Paul (orgs.). *Penal Practice and Culture, 1500–1900*. 2004; MCCLENDON. *Quiet Reformation*. 222–223; INNES, Joanna. “Prisons for the Poor”. In: SNYDER, Francis & HAY, Douglas (orgs.). *Labour, Law, and Crime*. 1987; DABHOIWALA, Faramerz. “Summary Justice in Early Modern London”. In: *English Historical Review*. nº 121, 2006; GRIFFITHS, Paul. *Lost Londons*, 2008.

[29](#) Área central da cidade de Londres. (N. do T.)

[30](#) CRAWFORD, Patricia. *Blood, Bodies and Families in Early Modern England*. 2004, p. 66; *The School of Venus*. 1680, segundo diálogo: impresso em Bradford K. Mudge, *When Flesh Becomes Word*. 2004, p. 33. Em fevereiro de 1668, Pepys comprara uma cópia do original francês, *L’escolle des filles* (“o livro mais devasso e indecente que já vi”); lera-o furtivamente (“não é inadequado que um homem sóbrio o leia uma vez para se informar sobre a vilania do mundo [...] [ele] não me fez nenhum mal ao lê-lo em prol da informação”); masturbou-se com ele; “e após fazê-lo, queimei-o, para que não ficasse entre meus livros para minha vergonha”: *The Diary of Samuel Pepys*. LATHAM. Robert & MATTHEWS, William (org.). 11 vols. 1970–1983, vol. 9, pp. 21–22, 57–59.

[31](#) Esta expressão latina, deliberadamente distorcida, significa algo como “vais colher frequentemente: vais erguer-te”. (N. do A.)

[32](#) WALL, Alison D. (org.). *Two Elizabethan Women*. [Introdução] Wiltshire Record Society, 1983, pp. 37–38; Idem. “The Feud and Shakespeare’s *Romeo and Juliet*”. In: *Sydney Studies in English*. nº 5, pp. 1979–1980 e seu artigo “For Love, Money, or Politics?” In: *Historical Journal*. nº 38, 1995.

[33](#) KUGLER, Anne. *Errant Plagiary*. 2002, p. 60; QUAIFE, G. R. *Wanton Wenches and Wayward Wives*. 1979, pp. 149, 156–158; TRUMBACH, Randolph. *Sex and the Gender Revolution*. 1998, p. 400.

[34](#) ODNB. Translators of the Authorized Version of the Bible; Bethlem Royal Hospital Archives, BECKENHAM, Kent: BCB 3, fol. 1v; QUAIFE. *Wanton Wenches*. p. 183; THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. 1978, p. 261.

[35](#) WRIGHTSON, Keith. *English Society, 1580–1680*. 1982), p. 85; QUAIFE. op. cit. pp. 61–62; INGRAM Martin. *Church Courts, Sex and Marriage in England 1570–1640*. 1987, pp. 229–230, 267–268.

- ³⁶ DABHOIWALA, Faramerz. “The Pattern of Sexual Immorality”. In: GRIFFITHS, Paul & JENNER, Mark S. R. (orgs.). *Londinopolis*. 2000; INGRAM. op. cit., cap. 4.
- ³⁷ “Baixa nobreza” traduz aqui o termo *gentry*, sem correspondente exato em português, que designa a nobreza sem títulos, porém detentora de terras, característica da estrutura social da Inglaterra até o século XIX. (N. do T.)
- ³⁸ THOMAS. “Puritans and Adultery”, p. 267.
- ³⁹ Nas Igrejas anglicanas, oficial laico e voluntário que ajuda o sacerdote com assuntos seculares e administrativos. (N. do T.)
- ⁴⁰ Para maiores detalhes, ver p. ex. POOS, L. R. “Sex, Lies, and the Church Courts”. In: *Journal of Interdisciplinary History*. n° 25, 1995; THOMPSON, Roger. *Sex in Middlesex*. 1986; INGRAM. op. cit.; DABHOIWALA, Faramerz. “Sex, Social Relations, and the Law”, In: BRADDICK, Michael J. & WALTER, John. *Negotiating Power*. 2001.
- ⁴¹ C[ONSETT], H[enry]. *The Practice of the Spiritual or Ecclesiastical Courts*. 1685, pp. 386, 396; INGRAM op. cit. pp. 51–52, 248–250, 331–334, e as referências fornecidas ali.
- ⁴² DALTON, Michael. *The Countrey Justice*. 6ª ed. 1635, pp. 88, 189.
- ⁴³ LONDON. London Metropolitan Archives, COL/CA/01/01/014 (Repertory 13), fols. 292v–293r (citado em INGRAM, Martin. “Shame and Pain”. In: DEVEREAUX, Simon & GRIFFITHS, Paul. (orgs.). *Penal Practice and Culture, 1500–1900*. 2004, p. 55; *Diary of Samuel Pepys*. vol. 7, p. 240. Às vezes argumentava-se que os agentes de polícia e vigias podiam simplesmente levar, para um pernoite na prisão, qualquer pessoa que encontrassem em suas rondas noturnas, mesmo se “não fossem suspeitas”: ver p. ex. W[illiam] SHEPHERD, *A Sure Guide for His Majesties Justices of Peace* (1669 ed.), 412.
- ⁴⁴ *Certayne Sermons, or Homelies, Appoynted by the Kynges Maiestie*. 1547, sig. Tiiv. Para introduções a estes temas, ver p. ex. GOWING, Laura. *Domestic Dangers*. 1996; CAPP, Bernard “The Double Standard Revisited”. *Past and Present*. n° 162, 1999 e seu livro *When Gossips Meet*, 2003; INGRAM, Martin “Law, Litigants and the Construction of ‘Honour’”. In: COSS, Peter. (org.). *The Moral World of the Law*. 2000; TURNER, David. “Nothing is So Secret”. In: HITCHCOCK, Tim & COHEN, Michele (orgs.). *English Masculinities 1660–1800*. 1999; BELLANY, Alastair. *The Politics of Court Scandal*. 2002; PETERS, Christine. *Women in Early Modern Britain, 1450–1640*. [cap. 3] 2004; RICKMAN, Johanna. *Love, Lust, and License in Early Modern England*. 2008; Disponível em <www.earlystuartlibels.net.>
- ⁴⁵ LONDON. London Metropolitan Archives, DL/C/147, fol. 344[a]v. 1696.
- ⁴⁶ QUAIFE. *Wanton Wenches*. p. 201; FOX, Adam. *Oral and Literate Culture in England 1500–1700*. [Cap. 6]. 2000, (citando p. 303). Para outros exemplos, ver INGRAM, Martin. “Ridings, Rough Music and Mocking Rhymes in Early Modern England”, In: REAY, Barry (org.). *Popular Culture in Seventeenth-Century England*. 1985, e as referências fornecidas na nota 12 acima.
- ⁴⁷ [DEFOE, Daniel]. *Conjugal Lewdness*. 1727, citando pp. 84–86.
- ⁴⁸ CAVENDISH, Margaret. *Political Writings*. Susan James 2003, citando p. 185.
- ⁴⁹ Ver p. ex. GRIFFITHS, Paul. *Youth and Authority*. [Cap. 7] 1996; MERRITT, Julia. *The Social World of Early Modern Westminster*. [Cap. 7]. 2005; ORLIN, Lena Cowen. *Locating Privacy in Tudor London*. 2007.
- ⁵⁰ Ver p. ex. THIRSK, Joan & COOPER J. P. (ed.). *Seventeenth-Century Economic Documents*. 1972, citando p. 759; WRIGHTSON Keith & LEVINE, David. *Poverty and Piety in an English Village*. 1979, citando pp. 80, 133; WRIGHTSON, Keith. *English Society 1580–1680*. 1982, citando p. 78; INGRAM, Martin. *Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570–1640*. 1987, pp. 130–131; STONE, Lawrence. *Uncertain Unions*. 1992, pp. 83–92; HINDLE, Steve. “The Problem of Pauper Marriage”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*. n° 8, 1998, citando p. 85, e seu “Hierarchy and Community in the Elizabethan Parish”. In: *Historical Journal*. n° 42, 1999; MCMANUS, Edgar J. *Law and Liberty in Early New England*. 1993; GODBEER, Richard. *Sexual Revolution in Early America*. 2002, parte 1. Sobre os precedentes medievais, ver p. ex. SEARLE, Eleanor et alii. “Seigneurial Control of

Women's Marriage". In: *Past and Present*. nº 82, 1979 e nº 99, 1983; BENNETT, Judith M. "Writing Fornication". In: *Transactions of the Royal Historical Society*. nº 13, 2003.

[51](#) Sobre este parágrafo e o seguinte, ver p. ex. QUAIFE, G. R. *Wanton Wenches and Wayward Wives*. [Caps. 3–4, 9–10]. 1979; INGRAM, *Church Courts*. pp. 158–9, pp. 261–3; MCLAREN, Angus. *A History of Contraception*. [Cap. 5]. 1990; GOWING, Laura. *Common Bodies*. [Caps. 4–6]. 2003,.

[52](#) QUAIFE. op. cit. pp. 64, 71.

[53](#) No original, *overseers of the poor*: espécie de assistente social, responsável por administrar recursos de auxílio à pobreza. (N. do T.)

[54](#) Os *churchwardens* de St. Mary Whitechapel e St. Botolph Bishopsgate apelaram logo em seguida contra estas ordens, e as crianças foram enviadas de volta — estes cruéis deslocamentos de crianças e adultos de um lado para o outro, enquanto oficiais da paróquia se altercavam sobre seu lugar de residência legal, não era incomum durante a vigência da Lei contra a Pobreza. London Metropolitan Archives, CLA/047/LJ13/1700, City Session Papers, dez. 1700. (N. do A.)

[55](#) Frank REXROTH, *Deviance and Power in Late Medieval London* (2007), 152.

[56](#) Guias de valor inestimável para este assunto são GOLDIE, Mark. "The Theory of Religious Intolerance in Restoration England". In: GRELL, Ole Peter et alii (eds.). *From Persecution to Toleration*. 1991; COFFEY, John *Persecution and Toleration in Protestant England, 1558–1689*. 2000; WALSHAM, Alexandra. *Charitable Hatred*. 2006. Ver MOORE, R. I. *The Formation of a Persecuting Society*. 1987, pp. 61–65, 100–101.

[57](#) *The Judgment of the Learned and Pious St Augustine*. 1670, 3. Ver A. M. *The Reformed Gentleman*. 1693, sig. A3r–A4r; [WOODWARD, Josiah]. *An Account of the Societies for Reformation of Manners*. 1699, pp. 81–83.

[58](#) CRESSY, Edmund. *Spiritual Directions for Hospitals, Houses of Correction, and Prisons*. 1675, pp. 28–41 (citando 35); COOKE, Richard A *White Sheete*. 1629, pp. 36–37; DISNEY, John. *An Essay upon the Execution of the Laws*. 2ª ed. 1710, pp. 40–42.

[59](#) *Letters*, nº 185. Ver PRYNNE, William. *The Sword of Christian Magistracy Supported*. 1647, pp. 13–14; [JOHNSON, Samuel]. *A Letter from a Freeholder*. [1688], p. 8.

[60](#) CLAGETT, William *Seventeen Sermons*. 1689, pp. 43–44; KNIGHT, James. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners*. 1733, p. 9.

[61](#) P. ex. Lv 20,5. Ver MATHER, Samuel *A Testimony from the Scripture*. [Cambridge, Mass., 1671?], p. 14; [LESLIE, Charles]. *A Letter of Advice to a Friend*. 1696, p. 9. O quanto a erotização do corpo de Cristo era compatível com a estrita monogamia e o controle comunitário da sexualidade é ilustrado pela prática da igreja moraviana no século XVIII, na Pensilvânia e em outros lugares: ATWOOD, Craig D. "Sleeping in the Arms of Christ". *Journal of the History of Sexuality*. nº 8, 1997.

[62](#) [BOLTON, Robert]. *An Answer to the Question*. 1755, p. 43; *Reasons Humbly Offered to the Members of Both Houses of Parliament, For Passing the Bill against Vice and Immorality*. [1699], p. 3; "Mary Smith". In: *Observations on Seduction*. 2ª ed. 1808, volume 7.

[63](#) Para exemplos típicos, ver o[RMEROD], o[liver]. *The Picture of a Puritane*. 1605, sig. M. e seu *The Picture of a Papist*. 1606, 1ª paginação: pp. 39–40, 61, 64, 69–70, 75–76, 197–199, 2ª paginação: pp. 34–37; HERBERT, Thomas. *A Relation of Some Yeares Travaile*. 1634, pp. 99, 154, 158; SANDYS, George. *A Relation of a Journey*. 1615, p. 53; *A Description of the Sect called the Familie of Love*. 1641, p. 3; *False Prophets Discovered*. 1642; FEATLEY, Daniel. *The Dippers Dipt*. 1645, pp. 202–203, 209–210; PAGITT, E[phraim]. *Heresiography*. 2ª ed. 1645, pp. 5–6, 10, 13, 27, 33, 88–89, 93, 142, 153; EDWARDS, Thomas. *Gangraena*. 1646, vol. 2, p. 145, vol. 3, pp. 185–190; ROSS, Alexander. PANSEBIA: or, *A View of all Religions in the World*. 2ª ed. 1655, p. ex. vol. 1, p. 63–55, 119, 361–366, 380–388; [HAESTENS, Henrick van], *Apocalypsis*. Tradução de J[ohn] D[avies]. 2ª ed. 1658, p. ex. pp. 9–10, 18, 59, 67; *Pyrotechnica Loyolana*. 1667, pp. 65, 69–72; [CLARKSON, David]. *The Practical Divinity of the Papists*. 1676, 337–360; *A True History of the Lives of the Popes of Rome*. 1679, pp. 10–14; [CROKATT, Gilbert &

MONROE, John]. *The Scotch Presbyterian Eloquence*. 1697, pp. 6–7; EDWARDS, John. *A Free Discourse Concerning Truth and Error*. 1701, pp. 137–138, 405–406; MARSH, Christopher W. *The Family of Love in English Society, 1550–1630*. 1994, pp. 66, 205–213; HUGHES, Ann. *Gangraena and the Struggle for the English Revolution*. 2004, pp. 74, 89–91, 101–2, 110, 113–114, 117; SPURR, John. *The Restoration Church of England, 1646–1689*. 1991, pp. 234–237, 251–253, 269–270; MARSHALL, John. *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. 2006, pp. 218–222, 247–252, 259, 453–461; MARSHALL, Peter. “John Calvin and the English Catholics”. In: *Historical Journal*. n° 53, 2010.

[64](#) BAXTER, Richard. *A Holy Commonwealth*. 1659, p. 204.

[65](#) CAPEL, Richard. *Tentations*. 1633, pp. 97, 107, 308–309. Ver EDWARDS, Thomas. *The Casting Down of the Last and Strongest Hold of Satan*. 1647, sig. A3. O contexto geral é brilhantemente elucidado por WOOTTON, David. “The Fear of God in Early Modern Political Theory” In: *Historical Papers/Communications historiques* n° 18, 1983.

[66](#) BUNYAN, John. *The Holy War*. 1682, pp. 13–25, 29–32, 222, 226.

[67](#) Ver 1Pd 2,11: “Desejo que vos abstenhais dos desejos carnaís que promovem guerra contra a alma”. (N. do A.)

[68](#) BRUNDAGE, James A. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. 1987, pp. 15–17 resume os trechos relevantes (além de notar importantes exceções).

[69](#) HILL, W. Speed *et alii* (org.). *The Folger Library Edition of The Works of Richard Hooker*, 7 vols. 1977–1998, vol. 3, p. 321; BAXTER. *Holy Commonwealth*. p. 212; DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws*. 1710, pp. 119–120, 123–125, 128, 155–159.

[70](#) BRAY, Gerald. (org.). *Tudor Church Reform*. Church of England Record Society, 2000, p. 277.

[71](#) P. E. H. HAIR, “Bridal Pregnancy”. In: *Population Studies*. n° 20, 1966, e n° 24, 1970. *Constitutions, and Canons Ecclesiastical*. 1633), cânone 109; INGRAM, Martin *Church Courts, Sex and Marriage in England*, 1570–1640. [Caps. 7–9]. 1987; HELMHOLZ, R. H. “Harboring Sexual Offenders”. In: *Journal of British Studies*. n° 37, 1998; CAPP, Bernard. “The Double Standard Revisited”. In: *Past and Present*. n° 162, 1999; MCELLIGOTT, Jason. “The Politics of Sexual Libel”. In: *Huntington Library Quarterly* 67, 2004.

[72](#) Para evitar esta sina, ela escapou da prisão disfarçada de homem, fugiu para Paris e, quando a Alta Comissão a perseguiu ali mesmo, converteu-se ao catolicismo e entrou para um convento (embora logo se tenha desentendido com as freiras e partido outra vez). (N. do A.)

[73](#) *Calendar of State Papers, Domestic* 1634–5. 1864, p. 325; GARDINER, Samuel R. *History of England*. 10 vols. 1905, vol. 8, pp. 144–146; USHER, Roland G. *The Rise and Fall of the High Commission*. 1913; OHLSON, Winfield E. “Adultery: A Review”. *Boston University Law Review*. n° 17, 1937, p. 349 e as referências fornecidas ali; SHARPE, Kevin. *The Personal Rule of Charles I*. 1992, pp.379–383.

[74](#) Ver p. ex. INGRAM, Martin “Ridings, Rough Music and Mocking Rhymes in Early Modern England”. In: REAY, Barry (org.). *Popular Culture in Seventeenth-Century England*. 1985; FOX, Adam. *Oral and Literate Culture in England 1500–1700*. [cap. 6]. 2000; BELLANY, Alastair. *The Politics of Court Scandal*. 2002; RICKMAN, Johanna. *Love, Lust, and License in Early Modern England*. 2008; Disponível em <www.earlystuartlibels.net.>

[75](#) THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. 1978, p. 264.

[76](#) COTTON, John *An Abstract of the Lawes of New England*. (1641), p. 11; GARDINER, Samuel Rawson (org.). *Reports of Cases in the Courts of Star Chamber and High Commission*. Camden Society, 1886, pp. 201–202; THOMAS. “Puritans and Adultery”. pp. 268–272; GOODARE, Julian. *The Government of Scotland, 1560–1625*, 2004, p. 207.

[77](#) Ver INGRAM, Martin “Puritans and the Church Courts, 1560–1640”. In: DURSTON, Christopher & EALES, Jacqueline (orgs.). *The Culture of English Puritanism*. 1996.

[78](#) KENT, Joan. “Attitudes of Members of the House of Commons to the Regulation of ‘Personal Conduct’”. In: ELIZABETHAN, Late & ENGLAND, Early Stuart.. *Bulletin of the Institute for Historical Research*. n° 46, 1973; THOMAS. “Puritans and Adultery”. pp. 273–274. Ver CLEVELAND, Arthur. “Indictments for Adultery and Incest before 1650”. In: *Law Quarterly Review* n° 29, 1913.

[79](#) 7 James I c. 4; 21 James I c. 27; WRIGHTSON, Keith. “Infanticide in Earlier Seventeenth-Century England”. In: *Local Population Studies* n° 15, 1975.

[80](#) UNDERDOWN, David. *Fire from Heaven*. 1992, pp. 106–108; WRIGHTSON, Keith & LEVINE, David. *Poverty and Piety in an English Village*. 1979, pp. 132–134.

[81](#) LUTZ, Donald S. (org.). *Colonial Origins of the American Constitution*.. [item 46 (Fundamental Articles of New Haven, 4 de junho de 1639)]. 1998; THOMAS. “Puritans and Adultery”. pp. 271–272; ROSS, Richard J. “Puritan Godly Discipline in Comparative Perspective”. In: *American Historical Review*. n° 113, 2008.

[82](#) OHLSON, “Adultery”. pp. 352–368; MORGAN, Edmund S. “The Puritans and Sex”. In: *New England Quarterly*. n° 15, 1942; Richard GODBEER, *Sexual Revolution in Early America*, 2002), 103.

[83](#) É por isto que na Escócia os culpados de incesto, sodomia e bestialidade, os crimes mais abomináveis de todos, às vezes eram decapitados ou queimados na fogueira, e não “apenas enforcados”. MACKENZIE, George. *The Laws and Customes of Scotland*, 1678, pp. 160–162. (N. do A.)

[84](#) *The Journal of John Winthrop*. DUNN, Richard S. et alii (org.). 1996, pp. 500–502. Ver p. ex. FOULKES, Robert. *An Alarime for Sinners*. 1679. Sobre punições contemporâneas de infratores sexuais na colônia de Plymouth (açoitamento público, procissões humilhantes, assinalamento permanente por faixas nas roupas ou marca de ferro quente na pele), ver FINCH, Martha L. *Dissenting Bodies*. 2010, pp.

122–135.

[85](#) *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625–1660*. GARDINER, Samuel Rawson (org.), 3ª ed. 1906, pp. 142, 188; FIRTH, C. H. & RAIT, R. S. (org.). *Acts and Ordinances of the Interregnum, 1642–1660*. 3 vols. 1911, vol. 2, pp. 387–389; THOMAS, Keith “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. 1978.

[86](#) DEVON Record Office, Exeter: QS/1/9, 4 de abril de 1654 (Sou muito grato à arquivista sênior, a sra. Susan Laithwaite, por sua ajuda com este registro); *Mercurius Politicus*, 26 de julho — 3 de julho de 1656; INDERWICK, F. A. *The Interregnum*. 1891, pp. 34–38; THOMAS. “Puritans and Adultery”. n° 4, p. 258; DOW, F. D. *Cromwellian Scotland*. 1979, p. 178; ROBERTS, Stephen K. *Recovery and Restoration in an English County*. 1985, pp. 200–201.

[87](#) CAPP, Bernard. “Republican Reformation”. In: BERRY, Helen & FOYSTER, Elizabeth (orgs.). *The Family in Early Modern England*. 2007 (no registro original, o nome dela é transcrito como “Frotheringham”); PAGE, Damaris. *odnb*; CAPP, Bernard, “Bigamous Marriage in Early Modern England”. In: *Historical Journal*. n°52, 2009.

[88](#) LONDON. London Metropolitan Archives: Westminster Quarter Sessions and Middlesex Quarter Sessions, registros de 1653; The National Archives, Public Record Office: King’s Bench, registros de 1651, 1653, 1654; PIKE, Luke Owen. *A History of Crime in England*. 2 vols. 1873, vol. 2, pp. 183, 627–628; THOMAS. “Puritans and Adultery”. p. 280; WRIGHTSON, Keith. “The Nadir of English Illegitimacy in the Seventeenth Century”. In: LASLETT, Peter *et alii* (orgs.). *Bastardy and its Comparative History*. 1980; ROBERTS. *Recovery and Restoration*. pp. 198–208; DURSTON, Christopher. *Cromwell’s Major-Generals*. 2001, p. 156; CAPP. “Republican Reformation”.

[89](#) *A True and Perfect List of the Names of those Prisoners in Newgate, 1652*, p. 6.

[90](#) JEAFFRESON, John Cordy (org.). *Middlesex County Records*, 4 vols. 1886–1892, vol. 3, pp. 294–295; CAPP. “Republican Reformation”. pp. 50, 53; THOMPSON, E. P. *Customs in Common*. 1991, pp. 478–479; GARDINER, Samuel R. *History of the Great Civil War*. 4 vols. 1904, vol. 2, p. 252; INDERWICK. *Interregnum*. pp. 38–39; CHILLENDEEN, Edmund. *odnb*, *Calendar of State Papers, Venetian 1655–1656*. 1930, p. 309. Sobre a emigração forçada de meninas e meninos irlandeses por motivos semelhantes, ver *A Collection of the State Papers of John Thurloe*. 7 vols. 1742, vol. 4, pp. 191, 198; *Calendar of State Papers, Colonial*. 1860–, vol. 1, pp. 428–4232.

[91](#) Sobre os índices de ilegitimidade e sua interpretação, ver LASLETT, Peter & OOSTERVEEN, Karla, “Long-Term Trends in Bastardy in England”. In: *Population Studies* n° 27, 1973; WRIGHTSON. “Nadir of English Illegitimacy”. Ver HIRST, Derek. “The Failure of Godly Rule in the English Republic”. In: *Past and Present* n° 132, 1991.

[92](#) O assunto continua carente de pesquisas, embora a publicação de trabalhos atuais de Martin Ingram e Eleanor Fox seja esperada com ansiedade. Enquanto isso, ver INGRAM, Martin. “Law, Litigants and the Construction of “Honour””. In: COSS, Peter (org.). *The Moral World of the Law*. 2000, p. 154; GRIFFITHS, Paul. *Lost Londons*. 2008, pp. 201–209.

[93](#) Ver London Metropolitan Archives, DL/C/55, 328–329, 625–626, London Consistory Court, Office Side, 1661–1706; OUTHWAITE, R. B. *The Rise and Fall of the English Ecclesiastical Courts, 1500–1860*. 2006; THOMSON, Andrew. “Church Discipline”. In: *History* n° 91, 2006.

[94](#) DABHOIWALA, Faramerz. “Sex, Social Relations, and the Law”. In: BRADDICK, Michael J. & WALTER, John. *Negotiating Power*. 2001, pp. 91–92; MILLER, John. *Cities Divided*, 2007, p. 73.

[95](#) Ver p. ex. *The Book of the General Laws and Libertyes Concerning the Inhabitants of the Massachusetts*. Cambridge, Mass., 1660, pp. 8, 33; [WOOD, Thomas]. *Severall Laws and Orders Made at the General Courts*, 1665, p. 1; *A New Institute of the Imperial or Civil Law*, 1704, p. 264; HULL, Isabel V. *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815*. 1996, pp. 65, 72–75, 78–79.

[96](#) *Some Proposals Offered to Publick Consideration, before the Opening of Parliament*. 1685, p. 2; *Journals of the House of Commons*. 1802, vol. 3, p. 630 (4 de outubro de 1666); vol. 9, pp. 592–593,

687, (12 de abril de 1679, 23 de dezembro de 1680); *A Letter to a Member of Parliament with Two Discourses Enclosed*. 1675, pp. 5–6. Ver *A Proclamation against Vicious, Debauch'd, and Prophane Persons* (30 de maio de 1660); *By the Mayor* (23 de dezembro de 1672); *By the Mayor* (17 de novembro de 1676); *By the Mayor* (31 de janeiro de 1679); *By the Mayor* (29 de novembro de 1679); *By the King, a Proclamation* (29 de junho de 1688); *Vertue's Triumph at the Suppression of Vice*. 1688, pp. 5–8.

[97](#) Ver p. ex. *The Poor-Whores Petition. To the most Splendid, Illustrious, Serene and Eminent Lady of Pleasure, the Countess of Castlemayne*. 1668; Bodleian Library, Oxford, MS Don. b. 8, *passim*; *The Gracious Answer of the most Illustrious Lady of Pleasure, the Countess of Castlemayne To the Poor-Whores Petition*. 1668; Tim Harris, “The Bawdy House Riots of 1668”. *Historical Journal*. n° 29, 1986; *Articles of High-Treason and other High-Crimes and Misdemeanors against the Dutches of Portsmouth*. [c. 1680]; *A Satyr* (primeiro verso, “His Holiness Has Three Grand Friends”) [c. 1680]; JEAFFRESON (org.). *Middlesex County Records*, vol. 4, pp. 34–35; *The Poor Whores Complaint to the Apprentices of London*, 1672; *A Word of Advice to the Two New Sheriffs of London*, 1682; *The Informers Lecture*, 1682; *The Diary of Samuel Pepys*, Robert Latham e William Matthews (orgs.), 11 vols., 1970–1983, vol. 2, p. 156; vol. 3, pp. 60, 302–3; vol. 4, p. 30; vol. 5, pp. 56–61, 96; vol. 6, pp. 127, 210, 248, 276–277; vol 7, pp. 29, 159, 297–298, 323, 325–326, 349–350, 400, 426; vol. 8, pp. 8, 286–289, 354–355, 361–362, 365, 366, 377–378; vol. 9, p. 19–20; *The Diary of John Evelyn*, E. S. de Beer (org.), 6 vols. 1955, vol. 3, pp. 316, 403, 464, 465–466, 505, 569, 573; vol. 4, pp. 85, 269, 331, 398; AIRY, Osmund (org.). *Burnet's History of My Own Time*. 2 vols. Oxford, 1897–1900, vol. 1, p. 453; SPURR, John. *The Restoration Church of England, 1646–1689*. 1991, 248.

[98](#) Sobre estes temas, ver esp. DUFFY, Eamon. “Primitive Christianity Revived”. *Studies in Church History*. n° 14, 1977; ISAACS, Tina. “The Anglican Hierarchy and the Reformation of Manners 1688–1738”. In: *Journal of Ecclesiastical History* n° 30, 1982; ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*. 1989; DAVISON, Lee et alii (orgs.). *Stilling the Grumbling Hive*. 1992, esp. caps. 5–7; ROSE, Craig. “Providence, Protestant Union and Godly Reformation in the 1690s”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*. n° 3, 1993; WALSH, John et alii. (orgs.). *The Church of England c. 1689–c. 1833*. [Caps. 5, 7]. 1993; CLAYDON, Tony. *William III and the Godly Revolution*. 1996.

[99](#) MERITON, G. *Immorality, Debauchery, and Profaneness*. 1698, p. 105; BELLERS, John. *Essays About the Poor*. 1699, p. 16. Ver *Reasons Humbly Offered to the Members of Both Houses of Parliament, For Passing the Bill against Vice and Immorality*. [1699], p. 1.

[100](#) Ver p. ex. [STEPHENS, Edward]. *A Specimen of a Declaration against Debauchery, Tendered to the Consideration of His Highness the Prince of Orange, and of the Present Convention of the Nation*. [1689]; [Idem]. *A Caveat against Flattery*. 1689, pp. 28–32, 35–36; [Idem]. *The True English Government*. 1689, p. 7–8; [Idem]. *Of Humiliation*. [1689], pp. 4–6; CLAYDON. *William III and the Godly Revolution*. pp. 49–50, 57.

[101](#) [William III], *His Majesties Letter to the Lord Bishop of London*. [1690], p. 4. Em alguns lugares, como na diocese de Coventry e Lichfield, houve consequentemente um surto temporário de atividade dos tribunais eclesiásticos contra o adultério e a fornicção: GOWING, Laura. *Common Bodies*. 2003, p. 180.

[102](#) *An Act for the more Effectual Restraining and Suppressing of Divers Notorious Sins, and Reformation of the Manners of the People of this Nation* (acrescentado como apêndice a [Edward Stephens], *A Plain Relation of a Late Action at Sea*. 1690), pp. 5–7. Ver *Some Modest Reflections Upon Mr Stephens's late Book*. 1691), pp. 1, 26; [JONES, W.], *Ecclesia Reviviscens*. 1691, p. 9; CRUICKSHANKS, Eveline et alii (orgs.). *The History of Parliament: The House of Commons 1690–1715*. 5 vols. 2002, vol. 4, p. 231. A mesma presunção de culpa em casos de adultério e fornicção era norma na Lei Civil Continental, e também fora defendida durante a década de 1650, como meio de fortalecer o Ato Contra o Adultério: [WOOD, Thomas], *A New Institute of the Imperial or Civil Law*. 1704, pp. 261–262; T

[AYLOR], D[aniel]. *Certain Queries*. 1651), pp. 9–10.

[103](#) LUTTRELL, Narcissus *A Brief Historical Relation of State Affairs*. 6 vols. Oxford, 1857, vol. 4, pp. 349, 354–355; OLDMIXON, [John]. *The History of England*. (1735), p. 175. Ver *An Abstract of the Laws Already in Force against Profaneness, Immorality & Blasphemy [...] with the Laws and Ordinances [...] from 1640 to 1656*. 1698, e [DEFOE, Daniel]. *The Poor Man's Plea*. 1698, p. 30 (cuja referência a marcação com ferro, deportação ou enforcamento por adultério e fornicção talvez reflita propostas atuais no Parlamento). Em algum momento durante a emenda da proposta de lei, as cláusulas contra a imoralidade sexual foram excluídas, e no fim ela acabou sendo aprovada como o Ato contra a Blasfêmia de 1698 (9 William III c. 35): *Journals of the House of Commons*. 1802–, vol. 12, pp. 132, 134, 142, 147, 151, 154–155, 160, 168–169, 176–177, 183, 258, 269, 276, 280, 284–285, 295.

[104](#) LONDRES. “A Bill for the more effectual Suppressing of Vice and Immorality”. Lambeth Palace Library, Londres, MS 640, pp. 497–9; “Debates in the House of Commons 1697–1699”. In: HAYTON, D. W. (org.). *Camden Miscellany*. n° 29,. 1987, pp. 373–375; *Journals of the House of Commons*, vol. 12, pp. 368, 387, 401–402, 466, 468–469, 484, 494; LUTTRELL. *Brief Historical Relation*. vol. 4, pp. 468, 471–472, 478, 481; HISTORICAL MANUSCRIPTS COMMISSION. *The Manuscripts of His Grace the Duke of Portland*. 10 vols. 1891–1931, vol. 3, p. 602; *Reasons Humbly Offered to the Members*; [BRAY Thomas], *Reasons for the Passing of the Bill for the more Effectual Suppressing of Vice & Immorality* 2a ed. 1699; “A True Narrative or Memorial Representing the Rise, Progress and Issue of Dr Bray's Missionary Undertaking”. 1705), University of Maryland Archives, Thomas Bray Collection, Box 30, fol. 24v. Sobre as alusões poéticas, ver [GARTH, Samuel]. *The Dispensary* 1699, p. 73; [WARD, Edward]. *The Weekly Comedy*. n° 2 (10–17 de maio de 1699); [DEFOE, Daniel]. “An Encomium upon a Parliament”. (1699), versos 76–85, impresso em *Poems on Affairs of State*, LORD George de F. et alii (org.). 7 vols. 1963–75, vol. 6, p. 56.

[105](#) PORTUS, Garnet V. *Caritas Anglicana*, 1912, p. 125n (citado); HAYTON, D. W. (org.). *The Parliamentary Diary of Sir Richard Cocks, 1698–1702*. 1996, v. 31, pp. 9–10; *Conjugium Languens*., 1700, pp. 19, 24–26; *Journals of the House of Commons*, vol. 16, pp. 532, 536, 544; MCCLURE, Edmund (org.). *A Chapter in English Church History*. 1888, p. 319; BRAY, Thomas. *For God, or for Satan*. 1709, p. 28; *The Third Charge of Whitlocke Bulstrode*. 1723, pp. 10–11; HAYTON, David “Moral Reform and Country Politics in the Late Seventeenth-Century House of Commons”. In: *Past and Present*. n° 128, 1990.

[106](#) Ver p. ex. *Acts and Laws [...] Of the Province of the Massachusetts-Bay*. 1724, pp. 11, 70; *Acts and Laws [...] of Connecticut*. Boston, 1702, pp. 4, 63–64; OHLSON, Winfield E. “Adultery: A Review”. *Boston University Law Review*. n° 17, 1937, pp. 356–368; ISRAEL, Jonathan I. *The Dutch Republic*. 1995, pp. 690–699; LUTTRELL. *Brief Historical Relation*, vol. 2, pp. 81, 120; *A Collection of all the Acts [...] relating to the Clergy and Ecclesiastical Affairs within the Kingdom of Scotland*. 1693, p. 25 (citado); *Acts of the Parliaments of Scotland, 1124–1707*. 12 vols. [Edimburgo], 1814–1875, vol. 22, p. 539; vol. 3, pp. 25–26, 213; vol. 4 (pt 2), pp. 152–153; vol. 7, pp. 310–311; vol. 8, pp. 99; vol. 9, Pp. 198, 327–328, 387–388; vol. 10, pp. 65, 67, 279 (citado). Ver *A Collection of Some Acts of the General Assembly of the Church of Scotland [...] for Suppressing of Vice*. Edimburgo, 1714; *The Acts of the Town Council of [...] Edinburgh, for Suppressing of Vice [...] made since the Happy Revolution*. Edimburgo, 1742, pp. 105–109, 121–125, 143–145.

[107](#) *Journals of the House of Commons*, vol. 12, pp. 368, 387, 401–402, 466, 468–469, 484, 494; LUTTRELL. *Brief Historical Relation*, vol. 4, pp. 468, 471–472, 478, 481; *Manuscripts of His Grace the Duke of Portland*. vol. 3, p. 602; HORWITZ, Henry. *Parliament, Policy and Politics in the Reign of William iii*. 1977, p. 256 (citado).

[108](#) DABHOIWALA, Faramerz. “Sex, Social Relations, and the Law”. In: BRADDICK, Michael J. & WALTER, John. *Negotiating Power*. 2001, p. 92; *Reformation and Revival in Eighteenth-Century Bristol*. BARRY, Jonathan & MORGAN, Kenneth. (org.). Bristol Record Society, 1994, pp. 22–23; *A Help to a National*

Reformation, 1700, sig. [C4r] (citado). Ver F. W. *A Letter to a Bishop from a Minister of his Diocess*, 1691, pp. 15–16; [WOODWARD, Josiah]. *An Account of the Societies for Reformation of Manners* 1699, pp. 2–3; DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws* 1710, prefácio; *A Representation of the State of the Societies for Reformation of Manners*, 1715, pp. 4–5.

[109](#) [SMALBROKE], Richard. *Reformation Necessary to Prevent our Ruine*, 1728, citando 21; WELCH, Saunders. *A Proposal to Render Effectual a Plan*, 1758, citando 8; WOOD, Thomas. *An Institute of the Laws of England*, 1720, p. 686; Henry FIELDING. *A Charge Delivered to the Grand Jury [...] of Westminster*, 1749, pp. 44–45, 48–50, e seu livro *The Covent-Garden Journal*. [1752]. GOLDGAR, Bertrand A. (org.) 1988, n°s 67–68; [GLASSE, Samuel], *The Magistrate's Assistant*. Gloucester, 1784, p. 179.

[110](#) LONDON. London Metropolitan Archives, CLA/004/01/02/005 (Lord Mayor's Charge Book), 16 de setembro, 23 de dezembro de 1730; *A Complete Collection of State-Trials* [EMLYN Sollom (org.)]. 6 vols. 2ª ed., 1730, citando vol. 1, p. ex. e nota; *A Report of all the Cases Determined by Sir John Holt*, 1738, p. 598; *Hansard's Parliamentary Debates*. n° 147, 1857), 1854; LEVACK, Brian P. “The Prosecution of Sexual Crimes in Early Eighteenth-Century Scotland”. In: *Scottish Historical Review*. n° 89, 2010.

[111](#) PRITCHARD, Stephen. *The History of Deal*. Deal, 1864, citando 159; PORTUS, Garnet V. *Caritas Anglicana*, 1912; BAHLMAN, Dudley W. R. *The Moral Revolution of 1688*. 1957; CRAIG, A. G. “The Movement for the Reformation of Manners, 1688–1715” (University of Edinburgh, 1980. Tese de doutorado).

[112](#) *A Chapter in English Church History*, MCCLURE Edmund (org.), 1888, citando 350; [WOODWARD, Josiah], *An Account of the Societies for Reformation of Manners* 1699, pp. 23–26; [Idem]. *An Account of the Progress of the Reformation of Manners*. 14ª ed. 1706, pp. 3–18; PORTUS. *Caritas Anglicana*. pp. 125–127, 141–155; BAHLMAN. *Moral Revolution*. pp. 38–39; BARNARD, T. C. “Reforming Irish Manners: The Religious Societies in Dublin during the 1690s”. *Historical Journal* n° 35, 1992; BARRY, Jonathan & MORGAN, Kenneth (org.). *Reformation and Revival in Eighteenth-Century Bristol*. Bristol Record Society, 1994. Embora costumassem ser explicitamente modeladas nas sociedades metropolitanas, e guiadas pela propaganda publicada por elas, estas diversas sociedades rurais, provincianas e ultramarinas evidentemente diferiam delas em aspectos importantes. Somente os grupos de Dublin e Bristol já foram estudados com algum detalhamento: os outros carecem de maiores investigações.

[113](#) Ver Faramerz DABHOIWALA, “Sex and Societies for Moral Reform, 1688–1800”. In: *Journal of British Studies*. n° 46, 2007, que inclui mais detalhes sobre os assuntos discutidos no restante deste capítulo; SHOEMAKER, Robert B. *Prosecution and Punishment*. 1991, cap. 9, e seu artigo “Reforming the City”. In: DAVISON Lee et alii (orgs.). *Stilling the Grumbling Hive*. 1992).

[114](#) TENISON Thomas. *Dictionary of National Biography* 1885–1901; BEER E. S. de (org.). *The Diary of John Evelyn*, 6 vols. 1955), v. 7–8; ZEE, Henri & Barbara van der., *William and Mary*. 1973, pp. 387–8; BAHLMAN. *Moral Revolution*. pp. 23–27; LONDON. London Metropolitan Archives [doravante ‘LMA’], MJ/SP/1689/08/10; *By the Mayor* (19 de novembro de 1689) (citado); BETHLEM ROYAL HOSPITAL ARCHIVES, BECKENHAM. Kent: BCB 16; *Antimoixeia: Or, the Honest and Joynt-Design of the Tower Hamlets for the General Suppression of Bawdy-Houses* (18 de junho de 1691) (citado).

[115](#) Sobre este parágrafo e a descrição seguinte, ver esp.: a) Fontes gerais: LAING, MS. Edinburgh University Library, III. p. 394 (citando 465–6); RAWLINSON, D. Bodleian Library, Oxford, manuscritos 129 e D. 1396–1404; *Antimoixeia*; [STEPHENS Edward]. *An Admonition to the Magistrates of England*. [1689]; [Idem], *The Beginning and Progress of a Needful and Hopeful Reformation*. 1691; [Idem]. *A Seasonable and Necessary Admonition*. [1701]; [FOWLER, Edward]. *A Vindication of an Undertaking of Certain Gentlemen*. 1692; *Proposals for a National Reformation of Manners*. 1694; WOODWARD, Josiah. *An Earnest Admonition to All*, 1697; [Idem], *An Account of the Rise and Progress of the Religious Societies* 1698; [Idem]. *Account of the Societies*.

b) As *Black Lists* anuais das sociedades, 1693–1708. A primeira *Black Roll* de infratores sexuais levados a tribunal pela sociedade em 1693 (com um suplemento para janeiro de 1694), foi impressa em *Proposals for a National Reformation*, 34–35. Esta lista de nomes era muito desordenada, e continha diversos erros, duplicatas e omissões, como fica claro na comparação com os registros legais. As *Black Lists* que vieram depois foram registros produzidos com muito mais cuidado. A primeira (publicada em 1696) listava infratores punidos durante 1695, embora nenhuma cópia dela tenha sobrevivido. Dentro de uns poucos anos, estas tabelas incluíam números precisos sobre reincidentes, assim como o total geral desde o Natal de 1695. As edições ainda existentes são: *A Black List* (1698); *A Sixth Black List* [1701]; *A Seventh Black List* (1702); *The Eighth Black List* (1703); *The Tenth Black List* (1705); *The Eleventh Black List* (1706); *The Thirteenth Black List* (1708).

c) Os *Accounts* anuais das sociedades sobre os processos, 1708–1738: os dados neles apresentados são reproduzidos em Portus, *Caritas Anglicana*, apêndice v (embora o número de 1724 para proprietários de bordéis e casas de libertinagem devesse ser 29; e o número total em 1728 fosse 778).

[116](#) DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws*. 1710, p. 48; *Antimoixeia*.

[117](#) Ver p. ex. *A Short Disswasive from the Sin of Uncleanness*. 1701; *Some Considerations Offered to such Unhappy Persons as are Guilty of [...] Uncleanness*. 1701; [WOODWARD, Josiah]. *A Rebuke to the Sin of Uncleanness* 1704; *The Fourteenth Account of the Progress made in Suppressing Prophaneness and Debauchery* 1709; Disney, *Second Essay*. p. 207–9; [DUNTON, John]. *The Night-Walker*, i/4 1697, sig. [A3r]; [WOODWARD]. *Account of the Societies*. pp. 48, 139 (citado); *Proposals for a National Reformation*. pp. 18–20 (citado); *Acts of the Parliaments of Scotland*, 1124–1707, 12 vols. [Edimburgo], 1814–1875, vol. 9, pp. 327–328; *By the Queen, a Proclamation for the Encouragement of Piety and Virtue* (18 de agosto de 1708) (citado). Ver *An Act for the more Effectual Restraining and Suppressing of Divers Notorious Sins, and Reformation of the Manners of the People of this Nation* (apêndice a [STEPHENS, Edward]. *A Plain Relation of a Late Action at Sea*. 1690), p. 7; GOODARE, Julian. *The Government of Scotland*, 1560–1625. 2004, pp. 209–10.

[118](#) LMA, CLA/047/LJ/01: City of London Sessions Files and Minute Books, SF 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398; SM 63–4; CLA/047/LJ/13: City of London Sessions Papers, declarações do júri de janeiro de 1693, julho de 1693, outubro de 1694, janeiro de 1695; The National Archives, Public Record Office: KB 10/7; KB 29/352.

[119](#) Ver p. ex. *Proposals for a National Reformation*, 2–3, 24; [GIBSON, Edmund], *The Bishop of London's Pastoral Letter*. 1728), 2; [DUNTON]. *Night-Walker*, ii/1 1697, p. 28; WOODWARD, Josiah. *The Duty of Compassion* 1697, vols. 7 e 8; [Idem], *Account of the Societies*. pp. 21–23; Thomas Bray, *For God, or for Satan*. 1709, pp. 26–29; *The Fifteenth Account of the Progress Made towards Suppressing Prophaneness and Debaucher*, 1710 (citado); *The Two and Twentieth Account* [1717], citando 1; LMA, op. cit. 552, 556; SM 79,1713; SIMPSON, William. *The Great Benefit of a Good Example* 1738, pp. 16–17, 19–21.

[120](#) Em 1693, houve aproximadamente 1.150 processos movidos contra prostíbulos, prostitutas e seus clientes em toda a metrópole, enquanto a *Black Roll* desse ano inclui cerca de trezentos nomes: estes cálculos são baseados em *Proposals for a National Reformation*, 34–5; *A Psalm of Thanksgiving, to be Sung by the Children of Christ's Hospital* 1694; Bethlem Royal Hospital Archives, BECKENHAM, Kent: BCB 16. 215–310; LMA, op. cit. SF 391–398; SM 63–64; Middlesex and Westminster Sessions, MJ/SR/1808, 1810, 1813, 1815, 1818, 1820, 1823, 1825; MJ/SBB/502–9; MJ/SBP/8, Jan.–Dec. 1693; WJ/SR/1807, 1812, 1817, 1822, 1826; The National Archives, Public Record Office: KB 10/7 (Easter 1693–Trinity 1694); KB 29/352. Os dados de 1703 são estimados a partir das *Black Lists* de 1702 e 1704; *A Psalm of Thanksgiving to be Sung by the Children of Christ's Hospital* [1704]; STOW, John. *A Survey of the Cities of London and Westminster*, ed. John Strype, 6 livros, 1720), i. 202; Bethlem Royal Hospital Archives, Beckenham, Kent: BCB 18. 128–88; LMA, CLA/075/01/007: Minutes of the Court of the President and Governors for the Poor of the City of London; SF 472, 476; MJ/SR/2005, 2016;

mj/sbp/9, janeiro a dezembro de 1703; WJ/SR/2008, 2013, 2018, 2023, 2363, 2368; KB 10/10 (Hilary 1703); KB 10/11 (Easter–Michaelmas 1703). Sobre processos por sodomia, ver Randolph Trumbach, “London’s Sodomites”. In: *Journal of Social History*. n° 11, 1977); CRAIG. “Movement for the Reformation of Manners”. pp.162–177; Alan Bray, *Homosexuality in Renaissance England*. 1982), cap. 4; NORTON, Rictor. *Mother Clap’s Molly House*. 1992, caps. 2–8.

[121](#) Ver p. ex. HUNT, Margaret R. *The Middling Sort*. 1996, p. 114; CURTIS, T. C. & SPECK, W. A., “The Societies for the Reformation of Manners”. *Literature and History* 3. 1976, p. 60.

[122](#) [WOODWARD, Josiah]. *An Account of the Societies for Reformation of Manners*. 1699, citando 11 (sua primeira descrição, escrita em 1696, falava em “cerca de sessenta pessoas”: Idem. *An Earnest Admonition to All* 1697, p. 173); Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 447–71, 509–10; *Proposals for a National Reformation of Manners*. 1694, pp. 24–[25]. A constituição da iniciativa original tinha sido muito semelhante: *Antimoixeia: Or, the Honest and Joynt-Design of the Tower Hamlets for the General Suppression of Bawdy-Houses*. (18 de junho de 1691). Além dos descritos cima, exemplos notáveis eram James Jenkins (1692–5); James Cooper (c. 1694–1697); Richard Hemmings, Thomas Jackson, John Holdway, e John Beggary (1698–179 em diante); Jonathan Wright (c. 1704–1716); Philip Cholmondely (c. 1709 em diante); e Edward Vaughan (c. 1720–1723).

[123](#) Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 49–57, 307–322, 447–464, 507–510; Woodward, *Earnest Admonition*, 175–776; [idem], *An Account of the Rise and Progress of the Religious Societies*. 1698, pp. 76–77 (citado), 93; CRAIG, A. G. “The Movement for the Reformation of Manners, 1688–1715” (University of Edinburgh, 1980. Tese de doutoramento), pp. 31–34. Ver BARRY Jonathan & MORGAN Kenneth (org.). *Reformation and Revival in Eighteenth-Century Bristol*. Bristol Record Society, 1994, esp. 31.

[124](#) RADZINOWICZ, Leon. *A History of English Criminal Law*. 5 vols. 1948–1986, citando II. 14 (que cita LECKY, W. E. H. *A History of England in the Eighteenth Century*. 1921 ed., III. 33); LANGFORD, Paul. *A Polite and Commercial People: England 1727–1783*, 1989), citando 128. Sobre o policiamento tradicional, ver p. ex. Bethlem Royal Hospital Archives, Beckenham, Kent: BCB 12. 180–366; 14. 191–272; London Metropolitan Archives [doravante “LMA”], CLA/047/LJ/01: City of London Sessions Files and Minute Books, SF 206, 207, 211, 288, 292, 347, 351; Westminster Sessions, WJ/SR/1593, 1599, 1602, 1605, 1703, 1708, 1713, 1718; The National Archives, Public Record Office: KB 9/918, acusação 24; KB 9/919, acusação 28; KB 9/920, acusação 66. Sobre os esforços da sociedade, ver p. ex. SHOEMAKER, Robert B. *Prosecution and Punishment*. 1991, pp. 262–265, 267–270; Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 424–5; Bodleian Library, Oxford, manuscritos Rawlinson D. 1396–1404. Sobre os desincentivos (e os argumentos usados para tentar superá-los), ver esp. DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws*. 1710).

[125](#) Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 365, 368; LMA, CLA/047/LJ/01: City of London Sessions File SF 441, reconhecimento 73 (abril de 1699); RAWLINSON D. Bodleian Library, Oxford, manuscritos 1397, 1401; BRAY, Thomas. *The Good Fight of Faith*, 1709), pp. 2, 15–16 (citado).

[126](#) *Antimoixeia*; The National Archives, Public Record Office, KB 10/7 (Easter 1693), certiorari 18; LMA, MJ/SR/1820, reconhecimento de processo 43; MJ/SR/1827, acusações 20, 45; MJ/SR/1829, acusação 4; MJ/SR/1837, reconhecimento 183; *The Proceedings of [...] the Old-Bayley*, 18–20 de abril de 1694), 4; *Journals of the House of Commons*, 1802, vol. 11, pp. 246, 308 (fevereiro e abril de 1695); *Middlesex County Records: Calendar of the Sessions Books 1689 to 1709*, W. J. Hardy [org.], 1905), 105, 308, 310.

[127](#) As atividades de Rewse podem ser acompanhadas nos registros citados na nota 10 da seção anterior, e também, p. ex., em Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 233–240, 366, 509–510; Bethlem Royal Hospital Archives, Beckenham, Kent, BCB 16. 327, 329, 333, 357, 358, 385, 420, 452, 453, 454, 456; BCB 17. 2; LMA, CLA/047/LJ/01: City of London Sessions Files and Minute Books, SF 399, 401, 402, 404, 405, 406, 407, 410, 411; CLA/047/LJ/13: City of London Sessions Papers, maio de 1697

(depoimento de sir Edward Clarke) e fevereiro de 1700 (depoimento de Bodenham Rewse); DL/C/156, fols. 237–238; DL/C/199, fol. 373; DL/C/255, fols. 366–383, 1715); Guildhall Library, Londres, MS 9173/57, “Rewse”; MS 9174/44, “Rewse” (1725); *Calendar of Treasury Books* (1696–7, 227; 1697–1702, 523; 1704–1705, 417); WALES, Tim. “Thief-takers and their Clients in Later Stuart London”. In: GRIFFITHS Paul & JENNER, Mark S. R. (orgs.). *Londinopolis*. 2000; BEATTIE, J. M. *Policing and Punishment in London 1660–1750*. 2001, pp. 237–246.

[128](#) Sobre este parágrafo e o seguinte, ver DABHOIWALA, Faramerz, “Sex, Social Relations, and the Law”. In: BRADDICK, Michael J. & WALTER, John. *Negotiating Power*. 2001, pp. 94–97; BEATTIE. *Policing and Punishment*, caps. 3–4, p. 8; REYNOLDS, Elaine A. *Before the Bobbies*. 1998, caps. 1–3; LANDAU, Norma. “The Trading Justice’s Trade”. In: Idem. (org.). *Law, Crime and English Society, 1660–1830*. 2002.

[129](#) Sobre as consequências práticas, ver NASH, Stanley Dana. “Social Attitudes towards Prostitution in London from 1752 to 1829” (New York University. Tese de doutorado, 1980), pp. 45–52; HENDERSON, Tony. *Disorderly Women in Eighteenth-Century London*. 1999.

[130](#) *The Vices of the Cities of London and Westminster*. Dublin, 1751, pp. 14–15; BREWER, John. “The Wilkites and the Law, 1763–74”. In: BREWER, John & STYLES, John. (orgs.). *An Ungovernable People*. 1980, p. 170; INNES, Joanna. *Inferior Politics*. 2009, caps. 5, 7; ROBERTS, M. J. D. *Making English Morals*. 2004. Como elucidam estes estudos, os princípios e prioridades dos reformistas morais do fim do século XVIII e do século XIX muitas vezes tinham diferenças significativas. No que dizia respeito à indecência sexual, por exemplo, a ação penal contra literatura obscena adquiriu um novo destaque no fim do século XVIII, enquanto se atribuía menos importância à punição de prostitutas. Ainda assim, o exemplo das sociedades reformistas originais continuou a servir de inspiração para ativistas posteriores, mesmo até a década de 1880: ver p. ex. WESLEY, John. *A Sermon Preached before the Society for Reformation of Manners*. [1763], p. 5; INNES. *Inferior Politics*. pp. 190–192; ROBERTS. *Making English Morals*. pp. 255.

[131](#) CLARK, Peter. *British Clubs and Societies 1580–1800*. 2000, pp. 67, 102–103, 434–435; BEATTIE. *Policing and Punishment*. pp. 376–383, 401–423, e a literatura citada ali. Sobre a tendência geral, ver esp. HAY, Douglas e SNYDER, Francis (orgs.). *Policing and Prosecution in Britain 1750–1850*. 1989; BROOKS, Christopher W. *Lawyers, Litigation and English Society since 1450*, 1998, esp. caps. 3–4; CHAMPION, W. A. “Recourse to the Law and the Meaning of the Great Litigation Decline, 1650–1750”. In: BROOKS, Christopher & LOBBAN, Michael (orgs.). *Communities and Courts in Britain 1150–1900*, 1997; MULDREW, Craig. *The Economy of Obligation*. 1998, cap. 8; SHOEMAKER, Robert B. *The London Mob*. 2004, caps. 4, 8; LEMMINGS, David (org.). *The British and their Laws in the Eighteenth Century*. 2005.

[132](#) YONGER, W[illiam]. *Iudahs Penance, in The Nurses Bosome*. 1617, citando 54; *The Athenian Mercury*, 3/7, 18 ag. 1691); SHOWER, John. *A Sermon Preach’d to the Societies for Reformation*. 1698, citando 4. Ver [WOODWARD, Josiah]. *An Account of the Societies for Reformation of Manners*. 1699, p. 45; DISNEY, John. *An Essay upon the Execution of the Laws*. 2ª ed., 1710, pp. 125–127.

[133](#) Principalmente, ao que parece, em casos de profanidade: ver p. ex. Edinburgh University Library, MS Laing III. 394: 197–202; LUTTRELL, Narcissus. *A Brief Historical Relation of State Affairs*. 6 vols. Oxford, 1857, vol. 2, p. 346; HISTORICAL MANUSCRIPTS COMMISSION. *The Manuscripts of His Grace the Duke of Portland*. 10 vols. 1891–1931, vol. 3, p. 472; PRITCHARD, Stephen. *The History of Deal*. Deal, 1864, p. 161; BAHLMAN, Dudley W. R. *The Moral Revolution of 1688*. 1957, p. 22; *Reformation and Revival in Eighteenth-Century Bristol*, ed. BARRY, Jonathan & MORGAN Kenneth. Bristol Record Society, 1994, pp. 20–21.

[134](#) SHOWER. *Sermon Preach’d to the Societies*, citando 23–24; [DEFOE, Daniel]. *The Poor Man’s Plea*. 1698, citando sig. [A], 6; [Idem]. *Reformation of Manners* 1702; [Idem]. *More Reformation*, 1703); Charles Eaton Birch, “Defoe and the Edinburgh Society for the Reformation of Manners”. In: *Review of*

English Studies. n° 16, 1940. Ao entrar para a sociedade de Edimburgo em 1707, Defoe foi descrito como um membro atual das Sociedades Reformistas da Inglaterra: Ibidem. p. 307.

[135](#) [HARE], Francis. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation*. 1731, pp. 23–24; FIELDING, John. *A Charge Delivered to the Grand Jury, at [...] Westminster [...] April 6th*, 1763. 1763, p. 11; ROBERTS, M. J. D. “The Society for the Suppression of Vice and its early Critics, 1802–1812”. In: *Historical Journal* n° 26, 1983, pp. 171, 173. Ver *The Daily Gazetteer*, 9 de janeiro de 1740; ROBERTS, M. J. D. *Making English Morals*. 2004, pp. 50–51; NASH, Stanley Dana. “Social Attitudes towards Prostitution in London from 1752 to 1829”. (New York University. Tese de doutorado, 1980), pp. 138–139, 388. No entanto, a indignação com a aparente impunidade de aristocratas adúlteros foi parte do pano de fundo para as propostas malsucedidas de leis contra o adultério no fim do século XVIII e começo do XIX: ANDREW, Donna T. “Adultery à-la-Mode”, *History*. n° 82, 1997.

[136](#) RADZINOWICZ, Leon. *A History of English Criminal Law*. 5 vols. 1948–1986, vol. 2, pp. 138–155; M. W. Beresford, “The Common Informer”. *Economic History Review*. n° 10, 1957, citando 221; Mark Goldie, “The Hilton Gang and the Purge of London in the 1680s”. In: NENNER, Howard (org.). *Politics and the Political Imagination in Later Stuart Britain*. 1997. Ver HARRISON, Brian. “State Intervention and Moral Reform in Nineteenth-century England”. In: HOLLIS, Patricia (org.). *Pressure from Without in Early Victorian England*, 1974).

[137](#) Em 1683, os líderes quaker George Whitehead e William Crouch queixaram-se ao arcebispo de Canterbury “dos grandes sofrimentos de nossos amigos, infligidos por delatores [...] dizendo-lhe que pessoas perversas eles eram, e que muitos haviam jurado em falso, e mereciam ser indiciados por perjúrio: e que desonra era, para a igreja deles, empregar tais agentes para forçar as pessoas a uma conformidade por perseguição [...]. Para desculpá-los, a resposta dele foi: Deve-se usar um tanto de madeira torta na construção de um navio”. *The Christian Progress of [...] George Whitehead* [O progresso cristão de George Whitehead], 1725, p. 500. (N. do A.)

[138](#) CHADWICK, Daniel. *A Sermon Preached at [...] Nottingham to the Society for Reformation of Manners*. 1698, 22–3; *The Fourteenth Account of the Progress made in Suppressing Prophaneness and Debauchery*. 1709; [GIBSON], Edmund. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation*. [1724], p. 14; [WARD, Edward]. *The London Spy Compleat*. 1703, pp. 362, 366; [SWIFT, Jonathan]. *A Project for the Advancement of Religion*. 1709, pp. 37–8, 44 (citado). Ver *The Invisible-Observator*. 1705, pp. 7–8; DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws*. 1710, esp. 60–72 e seu *Essay*, 103–109, que é notável também por negar, equivocadamente, que as sociedades de Londres dependessem de delatores que “fazem disso um ofício, sendo recompensados por suas informações, se não contratados diretamente para delatar”.

[139](#) PIX, Mary. *The Different Widows: or, Intrigue All-A-Mode*. [1703]. ato IV; FARQUHAR, George. *The Constant Couple*. 1700. ato II; BAKER, Thomas *An Act at Oxford*, 1704, ato I, cena 1; ato V, cena 2. Ver [Idem], *The Humour of the Age*, 1701; GRIFFIN, Benjamine. *Love in a Sack*, 1715; BULLOCK, Christopher. *The Per-juror*, 1717; FIELDING, Henry. *Rape upon Rape*, 1730, atos II e IV.

[140](#) [WARD]. *London Spy*. p. 361; ROBERTS. “Society for the Suppression of Vice”. pp. 169–171; ver SHOWER. *Sermon Preach’d to the Societies*, p. 23.

[141](#) WOODWARD, Josiah. *A Sermon Preach’d [...] at the Funeral of Mr. John Cooper* 1702; BRAY, Thomas *The Good Fight of Faith*, 1709; MALCOLM, James Peller. *Anecdotes of the Manners and Customs of London during the Eighteenth Century*. 1808, pp. 258, 277–278; *London Chronicle*, 22 de outubro de 1757.

[142](#) LUTTRELL, Narcissus. *A Brief Historical Relation of State Affairs*. 6 vols. Oxford, 1857, vol. 6, pp. 437, 463, 510, 514; RAYMOND, Robert, Lord. *Reports of Cases*. 1743, pp. 1296–1303; *The Tryals of Jeremy Tooley, William Arch, and John Clauson* 1732, citando 18–19; *A Report of all the Cases Determined by Sir John Holt* 1738, pp. 485–92 (citando 489, 491); SHOEMAKER, Robert B. *Prosecution and Punishment*. 1991, pp. 263–265.

[143](#) JAMES, G. P. R. (org.). *Letters Illustrative of the Reign of William III*. 3 vols. 1841, vol. 2, pp. 133–134. Sobre os fenômenos gerais, ver HERRUP, Cynthia. *The Common Peace* 1987 e SHAPIRO, Barbara. “Beyond Reasonable Doubt” and “Probable Cause” 1991; e ver DABHOIWALA, Faramerz “Summary Justice in Early Modern London”. In: *English Historical Review*. n° 121, p. 2006, pp. 797–798, e as referências fornecidas ali.

[144](#) Ver CLARK, Anna. *Women’s Silence, Men’s Violence*, 1987, pp. 121–3, e seu livro *The Struggle for the Breeches*, 1995, 51–2; Tony Henderson, *Disorderly Women in Eighteenth-Century London*, 1999, pp. 115–40.

[145](#) LONDON. London Metropolitan Archives, CLA/004/01/02/005: Lord Mayor’s Charge Book, 1729–1730; CLA/005/01/001–003: Guildhall Justice Room Minute Books, 1752, 1761–2; FIELDING, Henry *The Covent-Garden Journal*. [1752]. Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, p. 436; MARTIN C. & BATTESTIN, Ruthe R. *Henry Fielding*. 1989, p. 709; MALCOLM. *Anecdotes*, p. 116; NASH, Stanley Dana. “Social Attitudes towards Prostitution in London from 1752 to 1829” (New York University, tese de doutorado, 1980, pp. 21–26; HENDERSON. *Disorderly Women*, p. 114.a

[146](#) 3 George IV c. 40 (1822); 5 George IV c. 83 (1824); 27 e 28 Victoria c. 85 (1864); 29 e 30 Victoria c. 96 (1866); 32 e 33 Victoria c. 86 1869); WALKOWITZ, Judith R. *Prostitution and Victorian Society*. 1980.

[147](#) Número de processos na década de 1670 estimado a partir de London Metropolitan Archives, CLA/047/LJ/01: City of London Sessions Files and Minute Books, SF 206–207, 211; SM 36–38; Middlesex and Westminster Sessions, MJ/SR/1402, 1413; WJ/SR/1405, 1415; MJ e WJ/SBB/275, 277, 282–283; MJ/SBP/6; WJ/SBP/1; The National Archives, Public Record Office, KB 9/918–20. Estimativas posteriores baseadas na análise de SF 472, 476, 552, 556, 632, 636, 729, 733, 830, 833; SM 72, 73, 79, 90, 102, 115; MJ/SBP/9, 11, 12, 14, 15; MJ/SR/2630, 2640, 2641, 2894, 2905; WJ/SR/2008, 2018, 2207, 2216, 2401, 2411, 2632, 2643, 2896, 2907; KB 10/10, 10/11, 10/15, 10/18, 10/22, 10/23, 10/28, 10/29, 15/23; WELCH, Saunders. *Observations on the Office of Constable*. 1754, pp. 8, 30–32. Processos em 1748 acompanhados através de KB 10/28 (Hilary 1748), declarações 32, 39; KB 10/28 (Easter 1748), declarações 39, 43; KB 10/28 (Trinity 1748), declarações 64, 66, 67, certiorari 6; KB 10/29 (Michaelmas 1748), declarações 53, 54, certioraris 10, 11; KB 15/23. Obter condenações não era necessariamente, é claro, a única meta das ações legais — mas sua total ausência é notável assim mesmo.

[148](#) Ver p. ex. [CLELAND, John]. *The Case of the Unfortunate Bosavern Penlez*. 1749; LINEBAUGH, Peter. “The Tyburn Riot against the Surgeons”. In: HAY, Douglas *et alii* (orgs.). *Albion’s Fatal Tree*. 1975, pp. 89–100; ROGERS, Nicholas. “Confronting the Crime Wave”. In: DAVISON, Lee *et alii* (orgs.). *Stilling the Grumbling Hive*. 1992.

[149](#) 25 George II c. 36, considerada “útil e benéfica” e tornada perpétua por 28 George II c. 19, 1755); WELCH, Saunders. *An Essay on the Office of Constable*. 1758, citando 32–33. Número de processo estimado a partir de London Metropolitan Archives, CLA/047/LJ/01: City of London Sessions Files and Minute Books, SF 909, 913; SM 125; Middlesex and Westminster Sessions, MJ/SR/3073, 3081; MJ/SBB/1147; MJ/SBP/16; WJ/SR/3074, 3083; The National Archives, Public Record Office: KB 10/32, 1758); KB 15/24. Sobre as ações de Welch, ver MJ/SR/3073, compromisso de processo 19, compromisso 83; mj/sr/3081, compromissos 69, 70, 103; WJ/SR/3074, compromisso do processo de Sarah Smart, compromissos 28, 29, 36; WJ/SR/3083, compromissos dos processos de Samuel Williams, Margaret Read, compromissos 12, 18, 19, 20, 30, 31, 109, 110; *London Chronicle*, 30 de junho, 15 de julho, 9 de dezembro, 26 de dezembro de 1758. Ver NASH. “Social Attitudes”, pp. 56–84.

[150](#) A *Sermon Preached before the former Societies for Reformation of Manners [...] Whereunto is Subjoined, A Declaration from the Present Society*, 1760, pp. 34–6; George Downing, *A Sermon Preached before the Society for Reformation of Manners*, 1760, pp. 27–8, 34–5; CHANDLER, Samuel. *The Original and Reason of the Institution of the Sabbath*. 1761, p. [75] (correção manuscrita na cópia da British Library, pressmark 225.a.25); John Wesley, *A Sermon Preached before the Society for*

Reformation of Manners. [1763], pp. 6–11, 27–28, 31; *Gentleman's Magazine*, 23 de fevereiro de 1763; CONDER, John. *A Sermon Preached before the Society for the Reformation of Manners* 1763, p. 30; BROWNE, Moses. *The Causes that Obstruct the Progress of Reformation* 1765, pp. 29–31; *An Extract of the Rev. Mr. John Wesley's Journal* [...] 1762, to [...] 1763. Bristol, 1768, pp. 102 (4 de novembro 1764); *An Extract of the Rev. Mr. John Wesley's Journal* [...] 1765, to [...] 1768. Bristol, 1771, 28–9 (2 de fevereiro de 1766); WILSON, George. *Reports of Cases*. 1770, pp. 160–162; INNES, Joanna. *Inferior Politics*. 2009, cap. 7.

[151](#) BEDFORD, Arthur A *Sermon Preached to the Societies for Reformation*. 1734, citando 18; *Cases Determined by Sir John Holt*. pp. 406–407; RAYMOND. *Reports*. 1197, pp. 562, 699; STRANGE, Sir John. *Reports of Adjudged Cases*, 1755, p. 882; LEACH, Thomas. *Modern Reports*. 12 vols. 5ª ed. 1793–6, pp. 415–416. Ver DABHOIWALA, Faramerz. “Sex, Social Relations, and the Law”. In: BRADDICK, Michael J. & WALTER, John. *Negotiating Power*. 2001, p. 90; SHORE, Heather. “The Reckoning”. In: *Social History*. nº 34, 2009.

[152](#) BEATTIE, J. M. *Crime and the Courts in England, 1660–1800*. 1986, pp. 278–279, 356–3576, seu artigo “Scales of Justice”. In: *Law and History Review*. nº 9 (1991) e seu livro *Policing and Punishment in London 1660–1750*. 2001, pp. 393–401; LANGBEIN, John H. *The Origins of Adversary Criminal Trial*. 2003, caps. 3–5; SHOEMAKER. *Prosecution and Punishment*. p. 264. O aumento do envolvimento de advogados de defesa era especialmente notável (e foi principalmente estudado) nos casos de crimes graves, onde antes do século XVIII a maioria dos réus não tinha direito a representação legal no tribunal. Embora o uso destes advogados em casos de crimes sexuais e outros delitos menores tivesse um histórico mais antigo, ele parece ter sofrido uma expansão semelhante nesta época.

[153](#) BURROW, Sir James. *Reports of Cases*, 5 vols., 1766–1780, pp. 2684–2686; HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap*. [1773], pp. 70–74; NASH. “Social Attitudes”, p. 31; *The Trial of Lord Dungarvan*, 1791.

[154](#) [MADDOX], Isaac. *The Love of Our Country Recommended* 1737, pp. 9–10; ROBERTS, M. J. D. “The Society for the Suppression of Vice and its early Critics, 1802– 1812”. *Historical Journal*. nº 26, 1983, pp. 169–170. Como resultado destas tendências, houve também recorrentes propostas para punir sumariamente os proprietários de bordéis (uma medida finalmente introduzida no Ato de Emenda à Lei Criminal de 1885): FIELDING, John. *Extracts from such of the Penal Laws, as Particularly Relate to the Peace and Good Order of this Metropolis* (nova ed., 1762), p. 67; MALCOLM. *Anecdotes*, p. 122; HENDERSON. *Disorderly Women*, pp. 101–102.

[155](#) RADZINOWICZ, Leon. *A History of English Criminal Law*. 5 vols. 1948–86, vol. 3, pp. 193–203; STONE, Lawrence. *Road to Divorce* 1990, pp. 257, 287–288, 335–339, 380–383; ANDREW, Donna T. “Adultery à-la-Mode”, *History*. nº 82, 1997. Ver *The Evils of Adultery and Prostitution*. 1792, pp. 65–70.

[156](#) Ver p. ex. *The Justicing Notebook 1750–176) of Edmund Tew*, MORGAN, Gwenda RUSHTON & Peter. (org.). *Surtees Society*, 2000; STONE. *Road to Divorce*. pp. 81–95, 231–300.

- [157](#) SHOWER, John. *A Sermon Preach'd to the Societies for Reformation of Manners*. 1698, p. 12. Ver *A Reply to an Answer to the City-Minister's Letter*. 1688, pp. 8–9; CALAMY, Edmund. *A Defence of Moderate Non-Conformity*. 3 vols. 1703–1705, vol. 2, pp. 29–30; [TOLAND, John]. *The Memorial of the State of England*. 1705, pp. 43, 85; DISNEY, John. *A Second Essay upon the Execution of the Laws*. 1710, pp. 110–113. Uma versão deste capítulo foi publicada originalmente (como “Lust and Liberty”) em *Past and Present*. nº 207, 2010.
- [158](#) [LOCKE, John]. *A Letter Concerning Toleration*. Tradução de William Popple. 1689, pp. 7–8.
- [159](#) _____. *A Third Letter for Toleration* 1692, p. 238.
- [160](#) LONG, Thomas. *The Letter for Toleration Decipher'd*. 1689, p. 4; [PROAST, Jonas]. *A Third Letter Concerning Toleration* 1691, p. 13.
- [161](#) TAYLOR, Jeremy. *Qeologia Eklektikh* 1647, pp. 11–12; *Acts and Ordinances of the Interregnum*, 1642–1660, FIRTH, C. H. & RAIT, R. S. (orgs.), 3 vols. 1911, vol. 1, pp. 1133–1136, vol. 2, pp. 409–412; *Long Parliament-Work* 1659, p. 2; M[ILTON], J[ohn]. *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes*. 1659, p. 17 (citando o Ato Contra a Blasfêmia de 1650); Idem. *Of True Religion, Haeresie, Schism, Toleration* 1673, p. 16. Ver o tratamento equivocado desta questão em John Milton, *Areopagitica*. 1644, pp. 5–6, 12–14, 17–18, 37.
- [162](#) PATTERSON, Frank Allen et alii (orgs.). *The Works of John Milton*, 18 vols. 1931–1938, citando vol. 8, p. 9; *The Writings of William Walwyn*, MCMICHAEL, Jack R. & TAFT, Barbara (orgs.). 1989, pp. 57–58, 163–164, 239–241 (citando 239); [WILLIAMS, Roger], *The Bloody Tenent, of Persecution*. 1644, p. 87; [Sir Henry Vane the younger], *Zeal Examined*. 1652, p. 34; ver WORDEN, Blair. *Literature and Politics in Cromwellian England*. 2007, pp. 165–166, 186–187; COFFEY, John. “Puritanism and Liberty Revisited”. In: *Historical Journal*. nº 41, 1998, esp. 975–977.
- [163](#) Ver p. ex. HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*. 1977, pp. 130–133, 226; CAMPBELL, Gordon & CORNS, Thomas N. *John Milton*. 2008, pp. 164–169; EDWARDS, Thomas. *Gangraena*. 1646, vol. 1, p. 34, vol. 2, pp. 10–12; *Diary of Thomas Burton*. RUTT, John Towill (org.). 4 vols., 1828, vol. 1, p. 24; *The Leveller Tracts* 1647–1653. HALLER, William & DAVIES, Godfrey. 1944, citando 215–219; *Writings of William Walwyn*. pp. 358, 387, 407–408; SABINE, George H. (org.). *The Works of Gerrard Winstanley*, 1941, pp. 185, 366–367, 399–403, 526.
- [164](#) Embora não todos; ver pp. 138-9. (N. do A.)
- [165](#) Ver esp. WEIL, Rachel “Sometimes a Sceptre Is Only a Sceptre”. In: HUNT, Lynn (org.). *The Invention of Pornography*. 1993.[ed. bras. *A invenção da pornografia*. São Paulo: Hedra, 1999]
- [166](#) “Libertai a nação”, ordena o rei de Sodom [Sodoma], romance em que a proclamação da sodomia representa satiricamente a Declaração de Indulgência de Carlos II (1672), “Deixai que a consciência tenha sua força de liberdade”. LOVE, Harold. *The Works of John Wilmot, Earl of Rochester* [Obra completa de John Wilmot, conde de Rochester], 1999, p. 305. (N. do A.)
- [167](#) [LOCKE]. *Letter Concerning Toleration*. pp. 20–21, 41; ver ibidem, p. 36; Idem, *An Essay Concerning Toleration and Other Writings*. Editado por J. R. Milton e Philip Milton. 2006, pp. 280–284.
- [168](#) [Idem]. *Third Letter for Toleration*. p. 283; ver [Idem]. *A Second Letter Concerning Toleration*. 1690, p. 5; Idem. op. cit., p. 302.
- [169](#) Ver WALDRON, Jeremy “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”. In: MENDUS, Susan (org.). *Justifying Toleration*. 1988.
- [170](#) Ver, no capítulo 4, o subtítulo “Poligamia e população”. (N. do A.)
- [171](#) Ver p. ex. [HARE], Francis. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners* 1731, citando 44; DREW, Robert. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation of Manners*. 1735, p. 17–18.
- [172](#) Ver p. ex. GRELL, Ole Peter et alii (orgs.). *From Persecution to Toleration*. 1991.
- [173](#) Ver *The Heaven-Drivers*. 1701; DABHOIWALA, Faramerz. “Sex and Societies for Moral Reform,

1688–1800”. In: *Journal of British Studies* n° 46, 2007, e as referências fornecidas ali.

[174](#) William Bisset, *Plain English*. 1704, p. 27; DENNIS, [John]. *Gibraltar*. 1705, ato III, cena 4; [CENTLIVRE, Susanna]. *Love’s Contrivance*. 1703, ato II, cena 1; BEDFORD, Arthur. *The Evil and Danger of Stage-Plays*. Bristol, 1706, 122. Ver BOND, Donald F. (org.). *The Spectator*. 5 vols. 1965, n° 298; *Hell-Gates Open to all Men* 1751, p. 129.

[175](#) Ver THOMAS, Keith. “Cases of Conscience in Seventeenth-Century England”. In: MORRILL, John *et alii* (orgs.). *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*. 1993, pp. 49–56; Christopher Hill, *Milton and the English Revolution*. 1977, pp. 126–127; Norman Jones, *God and the Moneylenders*. 1989, pp. 34–38, 149–63, 174, 197, 201–204.

[176](#) *The Rambler*, n° 23 (5 de junho de 1750); HOBBS, Thomas *Leviathan*. 1651, p. 168. Ver PASSMORE, J. A. “Locke and the Ethics of Belief”. In: *Proceedings of the British Academy*, n° 64, 1978; KILCULLEN, John. *Sincerity and Truth*. 1988; GOLDIE, Mark. “The Theory of Religious Intolerance in Restoration England”. In: GRELL, Ole Peter *et alii* (orgs.). *From Persecution to Toleration*. 1991, 353–358.

[177](#) Ver p. ex. COLE, Thomas. *A Godly and Frvtefvll Sermon*. 1553, sigs Cii–iiii; WILLIAMS, George Huntston. *The Radical Reformation*. 3ª ed., 1992, caps. 13, 20; RAMMSTEDT, Otthein. *Sekte und soziale Bewegung*. 1966, pp. 95–100; MCNAIR, Philip. “Ochino’s Apology”. In: *History* n° 60 1975, citando 364; HILL, Milton, p. 75; STAYER, James M. “Vielweiberei als ‘innerweltliche Askese’ ”. In: *Mennonitische Geschichtsblätter*. n° 37, 1980; DAVIS, John F. *Heresy and Reformation in the South-East of England, 1520–1559*. 1983, p. 147; HUDSON, Anne *The Premature Reformation*. 1988, pp. 141, 292, 385; SCRIBNER, Bob. “Practical Utopias”. In: *Comparative Studies in Society and History*, n° 36, 1994, pp. 745–752; ROPER, Lyndal *Oedipus and the Devil*. 1994, cap. 4; HORNBECK II, J. Patrick. “Theories of Sexuality in English ‘Lollardy’ ”. In: *Journal of Ecclesiastical History*, n° 60, 2009, pp. 38–40. Sobre os precedentes medievais, ver p. ex. Roland Hissette, *Enquête sur les 219 Articles Condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. 1977, pp. 294–300.

[178](#) MARSH, Christopher W. *The Family of Love in English Society, 1550–1630* 1994, pp. 20–24, 42; Geoffrey F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 1946; HILL, Christopher. *The World Turned Upside Down*, ed. 1975; DAMROSCH, Leo *The Sorrows of the Quaker Jesus*. 1996; COMO, David R. *Blown by the Spirit*. 2004.

[179](#) Bodleian Library, Oxford, MS Rawlinson d. 399, fol. 196r, impresso em Como, *Blown by the Spirit*, 482; TOWNE, Robert. *The Assertion of Grace* ([1644]; escrito em 1632), citando 47; *Diary of Thomas Burton*, RUTT, John Towill (org.). 4 vols. 1828, citando i. 46; TOWNE, Robert. *The Re-assertion of Grace* 1654; GARDINER, Samuel Rawson. (org.). ODNB. Ver *Reports of Cases in the Courts of Star Chamber and High Commission*. Camden Society, 1886, pp. 270–271; Jacob Bauthumley, *The Light and Dark Sides of God*. 1650, pp. 31–42; COPPE, Abiezer. *A Remonstrance*. 1651, pp. 1, 4; COPPE, Abiezer. *Copp’s Return*. 1651, pp. 4, 13–14, 19–20.

[180](#) C[LARKSON], L[aurence] *A Single Eye*. [1650], pp. 10, 12, 14. Após sua conversão para a seita de John Reeve e Lodowicke Muggleton, ele repudiou com veemência o antinomianismo sexual, embora afirmasse tê-lo praticado anteriormente: CLAXTON [i.e. Clarkson], Laur[ence] *Look About You*. 1659, pp. 91–9 e seu livro *The Lost Sheep Found*, 1660, pp. 22, 25–31, 37. Para exemplos anteriores de prática sectária, ver Folger Shakespeare Library, MS v. a. 399, fol. 19v; THOMAS, Keith. “Women and the Civil War Sects”. In: *Past and Present*. n° 13, 1958, pp. 49–50; HILL, Milton, 124, 131–2; Michael P. Winship, *Making Heretics* (2002, pp. 154–155; COMO, *Blown by the Spirit*, pp. 404, 479–481; e para equivalentes do século XVIII, ver BAKER, Frank *et alii* (org.). *The Works of John Wesley*. 1980–, pp. xx. 117–18, 320 (23 de março de 1746, 10 de abril de 1750).

[181](#) FIRTH, C. H. (org.). *The Clarke Papers*. 4 vols. Camden Society, 1891–1901, vol. 2, p. 102; FIRTH, C. H. *Cromwell’s Army*. 1962, p. 399; e os exemplos citados em THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*., 1978, p. 278.

[182](#) STOKES, Edward. *The Wiltshire Rant*. 1652, (citando 4, 12, 51, 53); “Abraham Lawmind”. *The Juries Right*. 1654. Ver [CLARKSON]. *Look About You*, p. 92.

[183](#) A prática sectária do casamento privado também levou a previsíveis acusações de adultério e fornicção: Ver p. ex. *Truth Cleared from Reproaches* [A verdade livre de reprimendas], 1654, pp. 1-6; Laur[ence] Claxton [i.e. Clarkson], *The Lost Sheep Found* [A ovelha perdida encontrada], 1660, pp. 15-17; Adrian Davies, *The Quakers in English Society 1655–1725* [Os quakers na sociedade inglesa de 1655–1725], 2000, pp. 39-40. (N. do A.)

[184](#) Ver DAVIS, J. C. *Fear, Myth and History*. 1986, e o debate a esse respeito em *Past and Present*. nº 117, 1987, p. 129, 1990, p. 140, 1993.

[185](#) BAYLE, Pierre *A Philosophical Commentary*. 1708, pp. 293–297, 303–306, 353–4 (trata-se do famoso caso de Bertrande, esposa de Martin Guerre. Sobre este caso, ver DAVIS, Natalie Zemon. *The Return of Martin Guerre*, 1983). Ver também PUFENDORF, Samuel. *The Law of Nature and Nations*. Traduzido por Basil Kennet[t] et alii. 5ª ed., 1749, 2ª paginação, 32.

[186](#) Assim, adúlteros obstinados deviam ser tratados como “perturbadores da tranquilidade pública” culpáveis, enquanto se alguém requeresse indulgência espiritual “para pregar a sodomia, o adultério e o assassinato como se fossem ações louváveis e excelsas”, estas seriam “circunstâncias em que o magistrado não leva em conta o apelo da consciência”: BAYLE. *Philosophical Commentary*. pp. 307–310, 486. Mas ver também WOOTTON, David. “Pierre Bayle, Libertine?”. In: STEWART, M. A. (org.). *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. 1997.

[187](#) BISSET. *Plain English*. p. 28.

[188](#) [SMALBROKE], Richard. *Reformation Necessary*. 1728, citando 40; DREW. *Sermon Preached to the Societies*. pp. 8–10; *The Tatler*. BOND, Donald F. (org.). 3 vols., 1987, nº 14; TURNER, David M. *Fashioning Adultery*. 2002, cap. 2.

[189](#) Ver HILTON, Boyd “The Role of Providence in Evangelical Social Thought”. In: DEREK, Beales & BEST, Geoffrey (orgs.). *History, Society and the Churches*, 1985; HUME, David. *Essays: Moral, Political, and Literary*. Eugene F. Miller (org.), 1987, citando 581–582 (“Of Suicide”); *A Sermon Preached before the Former Societies for Reformation*. 1760, citando 36; BROWNE, Moses. *The Causes that Obstruct the Progress of Reformation*. 1765, citando 32. Sobre a diminuição do papel do temor à providência nas atitudes dos ativistas do fim do século XVIII e do século XIX, ver GASKILL, Malcolm. “The Displacement of Providence”. *Continuity and Change*. nº 11, 1996; ROBERTS, M. J. D. *Making English Morals*. 2004; INNES, Joanna. *Inferior Politics*. 2009, cap. 5.

[190](#) AVIS, P. D. L. “Moses and the Magistrate”. In: *Journal of Ecclesiastical History*, nº 26, 1975, citando 1; PREST, Wilfred R. “The Art of Law and the Law of God”. In: PENNINGTON & THOMAS (orgs.). *Puritans and Revolutionaries*. pp. 94–102; THOMAS. “Puritans and Adultery”. pp. 269–270; A. M. *The Reformed Gentleman*, 1693, citando 56.

[191](#) FIDDES, Richard. *Theologia Practica*. 1720, p. 84. Ver BISSET, William. *More Plain English*, 1704, pp. 42–4; John Tillotson, *A Sermon Preach’d before the Queen*, 1690; RYSKAMP, Charles & POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell: The Ominous Years, 1774–1776*. 1963, pp. 139, 199–200, 322; ALMOND, Philip C. *Heaven and Hell in Enlightenment England*. 1994, cap. 5.

[192](#) *A Modest Defence of Chastity*. 1726, p. 73 (citado); JOHNSON, John. *Reasons why Vice ought to be Punish’d*. 1708, p. 16; HILL, George Birkbeck & POWELL, L. F. *Boswell’s Life of Johnson*, 6 vols. 1934–1950, vol. 3, p. 346.

[193](#) WILLET, Andrew. *An Harmonie Upon the Second Booke of Samuel*. 1614, p. 74; ver seus livros *Hexapla in Exodum*. 1608, pp. 396–398, e *Hexapla in Leviticum*. 1631, pp. 501–503.

[194](#) Mt 5: “Não penseis que vim revogar a lei e os profetas. Não os vim revogar, mas lhes dar pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só *i*, uma só vírgula da lei, sem que tudo seja realizado. [...] todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração.” Mc 10: “Todo aquele que

repudiar a sua mulher e desposar outra comete adultério contra a primeira; e se esta repudiar o seu marido e desposar outro, comete adultério. [...]. Tu conheces os mandamentos: Não cometas adultério.” (N. do A.)

[195](#) FIRTH, C. H. (org.). *The Clarke Papers*. 4 vols. Camden Society, 1891–1901, vol. 2, p. 130. Sobre o argumento convencional de que Cristo na verdade fortalecera a lei, ver p. ex. WALKER, Samuel. *Reformation of Manners Promoted by Argument*. 1711, pp. 173–185.

[196](#) TURNER, John. *Boaz and Ruth*. 1685, citando 53; TURNER, J. *A Discourse on Fornication*. 1698, citando 2; [LESLIE, Charles]. *A Letter of Advice to a Friend*. 1696, citando 5 e folha de rosto; *The Third Charge of Whitlocke Bulstrode Esq.* 1723, pp. 11–18; *A Treatise Concerning Adultery and Divorce*. 1700; “Castamore”. In: *Conjugium Languens*. 1700, pp. 27–28; LOCKE, John. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. Arthur W. Wainwright (org.), 2 vols. 1987, vol. 2, p. 652; [DEFOE, Daniel]. *Conjugal Lewdness*. 1727, pp. 123–124.

[197](#) *The True State of the Case of John Butler*. 1697; *Concubinage and Poligamy Disprov’d*, 1698; B[UTLER], J[ohn]. *Explanatory Notes on a Mendacious Libel*, 1698. Ver *The Genuine and Uncommon Will of a Clergyman lately Deceas’d*, 1750.

[198](#) Burnet para Philip van Limborch (sem data: fim de 1698 – começo de 1699), como traduzido e impresso em CLARKE, T. E. S. & FOXCROFT, H. C. *A Life of Gilbert Burnet*. 1907, p. 348; STONE, Lawrence. *Road to Divorce*. 1990, pp. 313–320; TURNER, David M. “Secret and Immodest Curiosities?”. In: BRAUN, Harald E. & VALLANCE, Edward (orgs.). *Contexts of Conscience in Early Modern Europe*. 2004, pp. 137–150.

[199](#) MONTAIGNE, Michel de. *The Essayes*. Tradução de John Florio, 1603, livro I, cap. XXII (“Of Custome”); CÉSAR, Júlio. *De Bello Gallico*, livro V; *A Collection of Voyages and Travels*, 4 vols. 1704, vol. 1, p. 456; *The Philosophical Works of the Late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*. 5 vols. 1754, p. 179. Ver CHARRON, Pierre. *Of Wisdome*. Tradução de Samson Lennard, [1608?], livro II, cap. VIII; LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Peter H. Nidditch (org.) 1975, I. III. 9; PUFENDORF, Samuel. *The Law of Nature and Nations*. Tradução de Basil Kennet[t] et alii. 5ª ed. 1749, II. III. VIII.

[200](#) TURNER. *Discourse on Fornication*. nº 27. Ver *Clarke Papers*, vol. 2, p. 110; WALKER. *Reformation*. 176.

[201](#) [LOCKE, John]. *The Reasonableness of Christianity*. 1695, pp. 265, 271, 274; Idem. *Essays on the Law of Nature*. W. von Leyden (org.) 1954, pp. 140–141, 160–179 (citando 177). Ver seu artigo “Of Ethics in General”. impresso em Lord King, *The Life of John Locke*. 2 vols. 1830 ed., vol. 2, pp. 129–133; HALYBURTON, Thomas. *Natural Religion Insufficient*. Edimburgo, 1714, vol. 4, pp. 92–93.

[202](#) [LOCKE]. *Reasonableness of Christianity*. pp. 279–281. Sobre as visões de Locke a respeito destes temas, ver também Idem. *Essays on the Law of Nature*, *passim*; Idem. *Essay Concerning Human Understanding*. II. XXVIII. pp. 4–16; IV. III. pp. 18–20; IV. XVIII–XIX; Idem. *The Reasonableness of Christianity*. ed. John C. Higgins-Biddle (org.), 1999, pp. xv–cxv; BEER, E. S. de. (org.). *The Correspondence of John Locke*. 8 vols. 1976–989, vol. 4, pp. 110–113; MARSHALL, John. *John Locke*. 1994, pp. 51–52, 57–62, 71–72, 365, 376–383.

[203](#) *Table-Talk: Being the Discourses of John Selden*. 1689, pp. 30–31. Ver LOCKE. op. cit., pp. 72–73.

[204](#) TURNER, John. *Two Discourses*. 1682, p.12; ver SELDEN. *Table-Talk*, nº 50. Sobre estes fenômenos, ver esp. SPURR, John. “‘Rational Religion’ in Restoration England”. In: *Journal of the History of Ideas*. nº 49, 1988; CHAMPION, J. A. I. *The Pillars of Priestcraft Shaken*, 1992, pp. 207–222; RIVERS, Isabel. *Reason, Grace and Sentiment*. 2 vols. 1991–2000.

[205](#) MCMICHAEL, Jack R. & TAFT, Barbara (org.). *The Writings of William Walwyn*. 1989, p. 109; BAYLE, Pierre. *A Philosophical Commentary*. 1708, pp. 55, 57; HUME, David. *Essays Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (org.), 1987, p. 588n (“Of Suicide”). Ver [COLLINS, Anthony]. *A Discourse of Free-Thinking*. 1713, pp. 12–15; [TINDAL, Mathew], *An Essay Concerning the Power of the Magistrate*.

1697, p.106.

[206](#) HILL, Christopher. *The World Turned Upside Down.*, 1975, p. 183.

[207](#) PALMER, Thomas. *An Essay of the Meanes How to Make our Travailes.* 1606, p. 97; ver TAYLOR, Jeremy. *Ductor Dubitantium.* 2 vols. 1660, vol. 1, p. 231.

[208](#) MAYNARD, John. *The Law of God Ratified.* 1674, p. 76; BAXTER, Richard. *A Holy Commonwealth.* 1659, pp. 214, 246. Ver HOBBS, Thomas. *The Elements of Law*, Ferdinand Tönnies (org.), 1889, pp. 2, 10, 7; HOBBS, Thomas. *Leviathan.* 1651, p. 282; FIRTH, C. H. (org.). *The Clarke Papers.* 4 vols. Camden Society, 1891–1901, vol. 2, pp. 127–130; LOCKE, John. *Essays on the Law of Nature.* W. von Leyden (org.), 1954, pp. 196–203; Idem. *Two Treatises of Government.* Peter Laslett (org.), 2^a ed. 1967, pp. 1. 59.

[209](#) PERKINS, William. *A Discourse of Conscience.* [Cambridge], 1596, pp. 17–20; *The Second Replie of Thomas Cartwright.* [Heidelberg], 1575, pp. CII–CIII; THOMAS, Keith. “The Puritans and Adultery”. In: PENNINGTON, Donald & THOMAS, Keith (orgs.). *Puritans and Revolutionaries.* 1978, pp. 268–72.

[210](#) Ver p. ex. TURNER, John. *Two Discourses.* 1682, pp. 22–29; HOLBROOK, Anthony. *A Letter to the Author of Christianity as Old as the Creation.* 1731, pp. 4–6, 13–14; PALEY, William. *The Principles of Moral and Political Philosophy.* 1785, pp. 243–245, 249, 254–255, 269, 273.

[211](#) [WOLLASTON, William]. *The Religion of Nature Delineated.* 1724, p. 180. Ver SECONDAT, Charles-Louis de, Baron de Montesquieu. *The Spirit of Laws.* 2 vols. 1750, vol. 1, p. 369.

[212](#) BUTLER, Joseph. *The Analogy of Religion.* 1736, pp. 317–319; FIDDES, Richard. *Practical Discourses.* 1712, pp. 92–94; HUTCHESON, Francis. *A System of Moral Philosophy.* 2 vols. 1755, vol. 1, pp. 87–88, vol. 2, pp. 151–153; PRICE, Richard. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals.* 1758, pp. 232–234, 261–262; [PRIESTLEY Joseph]. *Considerations for the Use of Young Men.* [1778 ed.], pp. 6–8, 23; MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population.* 1798, p. 19.

[213](#) Que todos os humanos sentiam uma atração intrínseca pela castidade, argumentou Hutcheson, era comprovado pelo fato de que os libertinos seduziam mulheres modestas apesar da disponibilidade de prostitutas: “A própria castidade tem um encanto poderoso aos olhos dos dissolutos, mesmo quando eles estão tentando destruí-la” (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [Investigação sobre a origem de nossas ideias de beleza e virtude], 1725, p. 235; o mesmo argumento encontra-se no panfleto popular anônimo “A Conference about Whoring” [Conferência sobre a prostituição], 1725, p. 26). (N. do A.)

[214](#) Ver GILL, John. *The Moral Nature and Fitness of Things Considered.* 1738, pp. 43–44; [PRIESTLEY]. *Considerations*, nº 22.

[215](#) HUTCHESON. *System of Moral Philosophy.* vol. 2, pp. 162–163. O concubinato pré e extraconjugal em certas circunstâncias era defendido abertamente por SWEDENBORG, Emanuel. *The Delights of Wisdom.* 1794, pp. 421–424, 428–437, [473]. Nem esta questão nem a inferência eram novas: visões similares haviam sido propostas, com fundamentos bíblicos, por diversos comentadores dos séculos XVI e XVII.

[216](#) SMITH, Adam *The Theory of Moral Sentiments.* D. D. Raphael e A. L. Macfie (orgs.), 1976, pp. 1. II. 1. 2–3; VII. IV. 21; COOPER, Anthony Ashley, conde de Shaftesbury. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times.* Lawrence E. Klein (org.), 1999, pp. 221–222 (*Inquiry*, II. II. 2); COWAN, Brian. “Reasonable Ecstasies”. In: *Journal of British Studies*, nº 37, 1998.

[217](#) Ver p. ex. LANSDOWNE, marquês de *The Petty Papers*, 2 vols. 1927, vol. 2, pp. 47–58; MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population.* [eds. de 1803–1826]. Patricia James (org.), 2 vols. 1989, citando I. 19 n. 6. Ver BUTLER *Analogy of Religion*, p. 318; HOLBROOK. *Letter.* nº 15; PUFENDORF, Samuel. *The Law of Nature and Nations.* Tradução de Basil Kennet[t] et alii. 5^a ed. 1749, 2^a paginação, pp. 134–135 n. 4.

[218](#) University of Edinburgh Library, MS La. II. 62012, impresso em Norah Smith, “Robert Wallace’s Of Venerly”. In: *Texas Studies in Literature and Language*, nº 15, 1973. Para mais exemplos, ver HILL,

George Birkbeck & POWELL, L. F. (org.). *Boswell's Life of Johnson*. 6 vols. 1934–1950, vol. 2, pp. 472–473; DABHOIWALA, Faramerz. “The Construction of Honour, Reputation and Status”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*. n° 6, 1996, p. 206.

[219](#) LEWIS, W. S. et alii (org.). *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*. 48 vols. 1937–1983, vol. 15, p. 143; ver RICHARDSON, Samuel. *Pamela; or, Virtue Rewarded*. [1740]. Thomas Keymer e Alice Wakely (orgs.), 2001, pp. 134–135; *Priest-Craft and Lust*. 1743.

[220](#) Embora alguns tenham de fato enfrentado acusações de adultério: ver ODNB, Richard Curteys, Robert Horne, John Thornborough, John Atherton.

[221](#) POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland 1764*. 1964, pp. 235–236. Seu favorecimento junto à família real, e seu incessante convívio com mulheres da corte, carregado de flerte e provocação, foram depois documentados pela romancista e escritora de diários Frances Burney, que se referia a ele como “Sr. Turbulento”: [BARRETT, Charlotte]. (org.), *Diary and Letters of Madame D'Arblay*. 7 vols. 1842–1846, vols. 3 e 4.

[222](#) Bodleian Library, Oxford, MS Locke b. 4, fol. 99r–v. Ver LORIMER, William. *Two Discourses*. 1713, vol. 6-7; HALYBURTON, Thomas. *Natural Religion Insufficient*. Edimburgo, 1714, pp. 119–123; HUNTER, Michael. “Aikenhead the Atheist”, In: HUNTER, Michael & WOOTTON, David (orgs.). *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, 1992.

[223](#) MATTHEWS, William (org.). *The Diary of Dudley Ryder, 1715–1716*. 1939, pp. 103–104, 178; [DEFOE, Daniel]. *Conjugal Lewdness*. 1727, pp. 123–124; [HUTCHESON, Francis]. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. 1725, p. 188. Ver [DUNTON, John]. *The Night-Walker*. 1722, 1696, pp. 1–10.

[224](#) HOBBS, Thomas. *Philosophicall Rudiments*. Tradução de Charles Cotton. 1651, pp. 100–102, 217–219 (*De Cive* VI. 16, XIV. 9–10). Ver HOBBS, Thomas. *The Correspondence*. Noel Malcolm (org.), 2 vols. 1994, vol. 1, pp. 401; [COLLINS, Anthony]. *A Letter to the Reverend Dr Rogers*. 1727, pp. 46–47; GOLDIE, Mark. “The Reception of Hobbes”. In: BURNS, J. H. & GOLDIE, Mark (orgs.). *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*. 1991, pp. 606–610; PARKIN, Jon. “Hobbism in the later 1660s”. In: *Historical Journal*. n° 42, 1999. Afirmações semelhantes foram feitas por Grotius, que defendia que as “cópulas sem casamento” não eram proibidas pela natureza, apenas por Deus (GROTIUS, Hugo. *Of the Law of Warre and Peace*. 1655, p. 356); Selden, que deduzia que, embora a Lei Moral proscrevesse o incesto e as “relações ilegítimas” (como o adultério, o coito entre homens e a bestialidade), ela permitia a poligamia e o divórcio voluntário (SELDEN, John. *De Iure Naturali & Gentium*. 1640, livro v; ver OWEN, Eivion. “Milton and Selden on Divorce”. *Studies in Philology*. n° 43, 1946); e Pufendorf, que estava entre os que duvidavam se a poligamia infringia ou não a Lei Moral (*Law of Nature*, 2ª paginação, pp. 574–577).

[225](#) *The Reports and Arguments of... Sir John Vaughan*. 1677, p. 221. Ver ROSENBLATT, Jason P. *Renaissance England's Chief Rabbi*. 2006, cap. 10.

[226](#) MATHERON, Alexandre. “Spinoza et la Sexualité”. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* n° 8, 1977; TUCK, Richard. *Natural Rights Theories*. 1979, pp. 141–142; JONATHAN, I. Israel, *Radical Enlightenment*. 2001, pp. 86–68.

[227](#) LOCKE, John. *An Essay Concerning Toleration and Other Writings*. ed. J. R. Milton e Philip Milton (orgs.), 2006, p. 391 (“Virtus”); ver Ibidem. pp., 276, 289; Idem. *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*. Arthur W. Wainwright (org.), 2 vols. 1987, vol. 1, pp. 186–196; Idem. *Political Essays*. Mark Goldie (org.), 1997, p. 256.

[228](#) O próprio Monmouth viveu e morreu de acordo com estes mesmos princípios. Quando, em sua execução em 1685, os dois bispos presentes no cadafalso insistiram para que ele se arrependesse de sua vida adúltera, chegando a recusar-lhe a comunhão, ele retrucou irado que tinha muito mais apreço por sua amante do que por sua mulher, e fora fiel a ela: *Oxford Dictionary of National Biography*. (N. do A.)

[229](#) [LAWRENCE, William]. *Marriage by the Morall Law of God Vindicated*. 1680, citando 101–102; [Idem]. *The Right of Primogeniture*. 1681; KNIGHTS, Mark. *Politics and Opinion in Crisis*, 1678–81. 1994, p. 162; GOLDIE, Mark. “Contextualizing Dryden’s Absalom”. In: HAMILTON, Donna B. & STRIER, Richard (orgs.). *Religion, Literature, and Politics in Post-Reformation England*. 1996. Ver d[ONNE], j[OHN]. *Poems*. 1650, pp. 388–390 (Elegy XVIII); RANDOLPH, Thomas. *Poems*. Oxford, 1638, pp. [126]–128; [OSBORNE, Francis], *Advice to a Son*. Oxford, [1655], pp. 50–52; ETHEREGE, George. *She Wou’d if She Cou’d* 1668, ato I, cena 1; [BEHN, Aphra]. *Love-Letters between a Noble-Man and his Sister*. 1684, pp. 331–337.

[230](#) *The Provok’d Wife*, 1697, p. 34 [ato III, cena 1]. Ver CAVENDISH, Margaret. Marchioness of Newcastle, *Playes* 1662, pp. 334, 349–350 [“The Unnatural Tragedy”, ato II, cena 12; ato IV, cena 25]; *The Correspondence of John Locke*, E. S. de Beer (org.), 8 vols., 1976–89, pp. iv. 101–2; *Eikwn Basilikh Deutera*, 1694, pp. 131–41; GREGORY, Tullio. “Pierre Charron’s ‘Scandalous Book’”. In: Hunter e Wootton (orgs.), *Atheism*.

[231](#) BAYLE, Pierre. *An Historical and Critical Dictionary*. 4 vols. 1710, pp. III. 1671. Ver STANLEY, Thomas. *The History of Philosophy*, 3 vols., 1655–60, pp. III/pt 4. pp. 23–24.

[232](#) ROUSSEAU, G. S. “The Sorrows of Priapus”. In: ROUSSEAU, G. S. e PORTER, Roy. *Sexual Underworlds of the Enlightenment* 1987); MOLONEY, Pat. “Savages in the Scottish Enlightenment’s History of Desire”. In: *Journal of the History of Sexuality*. n° 14, 2005; YOUNG, Brian. “Gibbon and Sex”. *Textual Practice*. n° 11, 1997.

[233](#) Embora os defensores ferrenhos da moral convencional tendessem a desconsiderar estas evidências como sendo fictícias. “Encontrando um livro célebre, um volume das viagens do capitão Cook”, registrou John Wesley em seu diário, em 17 de dezembro de 1773, “sentei-me para lê-lo com imensa expectativa. Mas como me decepcionei. Observei, 1. Coisas absolutamente inacreditáveis: uma nação [...] sem qualquer senso de pudor! Homens e mulheres copulando à luz do sol, e às vistas de uma multidão! [...] Hume ou Voltaire talvez acreditem nisso; mas eu não consigo”.

[234](#) MAYO, Thomas Franklin. *Epicurus in England (1650–1725)*. 1934; JONES, Howard. *The Epicurean Tradition*. 1989, cap. 8; NIBLETT, Matthew. “Man, Morals and Matter”. In: LEDDY, Neven & LIFSCHITZ, Avi S. (orgs.). *Epicurus in the Enlightenment*. 2009. Ver SHEEHAN, Jonathan. “Sacred and Profane”. In: *Past and Present*. n° 192, 2006.

[235](#) AIRY, Osmund (org.). *Burnet’s History of My Own Time*. 2 vols. Oxford, 1897– 1900, vol. 1, pp. 166–8; BURNET, Gilbert. *Some Passages of the Life and Death of the Right Honourable John Earl of Rochester*. 1680, citando pp. 36, 38–39, 52, 54, 70–73, 100–101; *The Complete Poems of John Wilmot, Earl of Rochester*, VIETH, David M. (org.). 1968, pp. 35, 98, 101; ELLENZWEIG, Sarah “The Faith of Unbelief”. In: *Journal of British Studies* n° 44, 2005. Para uma brilhante exposição teatral destas visões, ver SHADWELL, Thomas. *The Libertine*. 1676; para interpretações de seu papel na dramaturgia contemporânea, UNDERWOOD, Dale. *Etherege and the Seventeenth-Century Comedy of Manners*. 1957; NOVAK, Maximilian E. *William Congreve* 1971, pp. 41–51; HUME, Robert D. “The Myth of the Rake in ‘Restoration’ Comedy”. In: *Studies in the Literary Imagination*. n° 10, 1977; WEBER, Harold. *The Restoration Rake- Hero*. 1986; CHERNAIK, Warren. *Sexual Freedom in Restoration Literature*. 1995); sobre o contexto mais amplo, Bryson, Anna. *From Courtesy to Civility*. 1998, cap. 7.

[236](#) [DEFOE, Daniel]. *An Essay upon Projects* 1697, p. 248; [LESLIE, Charles]. *A Letter of Advice to a Friend*. 1696, p. 3; TURNER, J. *A Discourse on Fornication*. 1698, p. 52; CAPEL, Richard. *Tentations*. 1633, pp. 262–264; EDWARDS, John. *Some Thoughts Concerning the Several Causes and Occasions of Atheism*. 1695, pp. 38–42; [COMPTON, Henry]. *The Bishop of London’s Charge to the Clergy of his Diocese*. 1696, p. 12; SPURR, John. *The Restoration Church of England, 1646–1689*. 1991, cap. 5.

[237](#) *The Character of a Town-Gallant*. 1675, p. 7. Ver *An Answer to the Satyr against Mankind* [1675?]; BRYSON. *From Courtesy to Civility*. pp. 257–259.

[238](#) Ver HAAKONSEN, Knud. *Natural Law and Moral Philosophy*. 1996.

- [239](#) RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady*. [1747–1748], Angus Ross (org.), 1985, carta 254; FIELDING, Henry. *Tom Jones*. 1749, livro V, cap. V. Ver *Ibidem*. livro XVIII, cap. VIII; *The History of the Adventures of Joseph Andrews*. 2 vols. 1742, vol. 2, livro III, cap. III; [CLELAND, John], *Memoirs of a Woman of Pleasure*, vol. 2, 1749, pp. 11–12.
- [240](#) [TINDAL, Matthew]. *Christianity as Old as the Creation*. 1730, pp. 119, 345–6. Ver SAINSBURY, John John Wilkes. 2006, cap. 4.
- [241](#) [RADICATI, Alberto]. *Christianity Set in a True Light*, 1730, p. 19; [Alberto Radicati], *A Philosophical [sic] Dissertation upon Death*, 1732, pp. 28, 81–3; Albert[o Radicati], Count de Passeran, *Twelve Discourses*, 1734, pp. 26–52 (citando 40, 45).
- [242](#) MANDEVILLE, Bernard *The Fable of the Bees*. F. B. Kaye (org.), 2 vols. 1924, vol. 1, pp. 41–51, 142–6 (citando 48, 144); [i.e. ANNET Peter] “Gideon Archer”. In: *Social Bliss Considered* 1749, citando III–IV; *An Essay on Crimes and Punishments*. 1767, pp. 127–30.
- [243](#) HUME, David. *Essays Moral, Political, and Literary*. MILLER, Eugene F. (org.). 1987, p. 131 (“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”); *Idem. A Treatise of Human Nature*. David Fate Norton e Mary J. Norton (orgs.), 2000, pp. 2. 2. 11. 2, 3.2.12.4. De modo semelhante, na visão de Hume, justiça, fidelidade e lealdade eram “artificiais”: sua ideia era que estas não eram propriamente virtudes, mas sim tinham origem em convenções históricas e sociais, mais que na natureza humana. Ver BAYLE, Pierre. *Miscellaneous Reflections*. 2 vols. 1708, vol. 2, pp. 330–34.
- [244](#) HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Tom L. Beauchamp (org.), 1998, citando diálogo 36; *Idem. Essays*. Miller (org.), pp. 181–190 (“Of Polygamy and Divorces”), pp. 272 (“Of Refinement in the Arts”); MOSSNER, Ernest Campbell. *The Life of David Hume*. 1954, pp. 327–8.
- [245](#) Ver [THIRY, Paul-Henry, baron d’Holbach]. *The System of Nature*. Tradução de William Hodgson, 4 vols. 1797, pp. iv. 465–466.
- [246](#) Ver MACDONALD, Michael & MURPHY, Terence R. *Sleepless Souls*. 1990, cap. 5.
- [247](#) Ver p. ex. BEDFORD, Arthur. *A Serious Remonstrance*. 1719, pp. 159–161; ver SHAKESPEARE, William. *Othello*, ato III, cena 3.
- [248](#) “Quando ouço um nobre cavalheiro falando muito de sua honra diante das mulheres”, observou um autor de meados do século XVIII, “isso me dá a mesma impressão que se eu o ouvisse dizer, *Senhoras, podeis mui seguramente conceder-me o que peço, e deixar que me deite convosco; pois garanto, sou um homem honrado, e jamais me vanglorio destes favores.*” *An Essay on Modern Gallantry* [Ensaio sobre o galanteio moderno], c. 1750, p. 9. (N. do A.)
- [249](#) HUME. op. cit. citando 4.18, diálogo 32; *Idem. Treatise*, 3.2.2.4. Ver BERRY, Christopher J. “Lusty Women and Loose Imagination”. In: *History of Political Thought*, nº 24, 2003, pp. 419–421.

- [250](#) RODGER, N. A. M. *The Insatiable Earl*. 1993, p. 80; *Letters to the Duke of Portland*. 1794, pp. 30–31; BRADY, Frank & POTTLE, Frederick A. (orgs.). *Boswell in Search of a Wife*, 1766–1769. 1957, p. 158. Para esclarecedores estudos de caso, ver CLARK, Anna. *Scandal*. 2004; SAINSBURY. *John Wilkes*.
- [251](#) Ver ROBSON J. M. et alii (orgs.). *The Collected Works of John Stuart Mill*. 33 vols. 1963–91, vol. 18, pp. 296–297 [*On Liberty*, cap. v]; xxvii. 664 (citado) [diário, 26 de março de 1854]; *Report of Royal Commission upon the Administration and Operation of the Contagious Diseases Acts*, 2 vols. 1871, vol. 2, pp. 728–735; e, sobre as próprias preferências antisensualistas de Mill, ver MENDUS, Susan & RENDALL, Jane (orgs.). *Sexuality and Subordination*. 1989, cap. 5. Ver COUPLAND, W. C. *The Principle of Individual Liberty, How Far Applicable to the Relations of the Sexes* [1880].
- [252](#) BISSET, William *Plain English*. 1704, p. 13; *Reasons Humbly Offered [...] for Passing the Bill against Vice and Immorality* [1699], p. 3.
- [253](#) *The Athenian Mercury*, II. 23, 17 de agosto de 1691; University of Edinburgh Library, MS Laing III. 545, fol. 147r (livro de citações de Robert Kirk). Ver [Francis OSBORNE], *Political Reflections upon the Government of the Turks*, 1656, pp. 81–2; *The Third Volume of Letters Writ by a Turkish Spy*, 1691, pp. 189–93 (livro II, carta XVI).
- [254](#) POTTER, John *Archæologiæ Græcæ*. 2 vols. 1ª ed. Oxford, 1697–9; dez outras edições, 1706–1795, citando livro IV, cap. XII; [DEFOE, Daniel?]. *Some Considerations upon Street-Walkers* [1726]. pp. 4–5, 9–15; [TINDAL, Matthew]. *An Address to the Inhabitants [sic] of the Two Great Cities*. 1728, p. 9; *The Religious, Rational, and Moral Conduct of Matthew Tindal*. 1735, p. 59; “Luke Ogle”. *The Natural Secret History of Both Sexes* 1740, pp. 77–79; [HANWAY, Jonas], *A Plan for Establishing a Charity-House*. 1758, pp. XI–XII.
- [255](#) WELCH, Saunders. *A Proposal to Render Effectual a Plan*. 1758, citando 19; *A Congratulatory Epistle from a Reformed Rake*. [1758], citando 22; “Gideon Archer” [i.e. ANNET, Peter]. *Social Bliss Considered*. 1749, pp. 79–96; [CLELAND, John]. *The Case of the Unfortunate Bosavern Penlez*. 1749, p. 6; *An Essay on Modern Gallantry*. [c. 1750], pp. 32–38; GOLDGAR, Bertrand A. (org.). *The Covent-Garden Journal*. [1752]. 1988, nº 50; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress, and Present State of the Magdalen Charity*. 1761, [I]; FIELDING, John. *Extracts from such of the Penal Laws, as particularly relate to the Peace and Good Order of this Metropolis*, nova edição, 1762, p. 67; *Considerations on the [...] Present Excess of Public Charities*, 1763, pp. 16–17; RYSKAMP, Charles & POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell: The Ominous Years, 1774–1776*. 1963, p. 316.
- [256](#) Ver p. ex. *The Gentleman and Lady’s Palladium*. 1751, p. 16; Ibidem. 1752, p. 21; *Reflections Arising from the Immorality of the Present Age*. 1756, pp. 50–63; *Lloyds Evening Post*. 25 de janeiro de 1759; *London Chronicle*, 9 de abril de 1759; *Memoirs of the Bedford Coffee-House*. 1763, pp. 31–4; HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap*. [1773], pp. 52–55; COLQUHOUN, P[atrack]. *A Treatise on the Police of the Metropolis*. 6ª ed., 1800, pp. 337, 341, 628–629.
- [257](#) TRUMBACH, Randolph “London’s Sodomites”. In: *Journal of Social History* nº 11, 1977; BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. 1982, cap. 4; NORTON, Rictor *Mother Clap’s Molly House*. 1992, caps. 2–6.
- [258](#) OGG, David. *England in the Reign of Charles II*. 1984, p. 254; DAVIES, J. D. *Gentlemen and Tarpaulins*. 1991, p. 67; JONES, J. R. *The Anglo-Dutch Wars of the Seventeenth Century*, 1996, p. 59; BREWER, John. *The Sinews of Power* 1989, p. 30. Estimativas ainda mais altas para os anos entre 1739 e 1763 são fornecidas por CONWAY, Stephen. “The Mobilization of Manpower for Britain’s Mid-Eighteenth-Century Wars”. In: *Historical Research*. nº 77, 2004.
- [259](#) MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees*. F. B. Kaye (org.), 2 vols. 1924, citando I. 95–96, 100; “A Layman” [i.e. MANDEVILLE, Bernard]. *A Modest Defence of Publick Stews*, 1724. citando I, XI–XII; “John Wickliffe” [i.e. HATSELL, Henry?]. *Remarks upon Two Late Presentments*. 1729, pp. 1–4; COOK, Richard I. *The Great Leviathan of Leachery*. In: PRIMER, Irwin (org.). *Mandeville Studies*. 1975; SPECK, W. A. “Bernard Mandeville and the Middlesex Grand Jury”. In: *Eighteenth-Century Studies*. nº 11,

1978; PRIMER, Irwin. *Bernard Mandeville's. "A Modest Defence of Publick Stews"*. 2006.

[260](#) Ver p. ex. MANDEVILLE. *Fable*, Kaye (org.), vol. 2, pp. 386–438, 453; GOLDSMITH, M. M. “Regulating Anew the Moral and Political Sentiments of Mankind”. In: *Journal of the History of Ideas*. n° 49, 1988; ROBERTSON, John. *The Case for the Enlightenment*. 2005, cap. 6; e, para referências casuais, [CHANDLER], Edward. *A Sermon Preached to the Societies for Reformation*. 1724 [i.e. 1725], pp. 18–21; *A Modest Defence of Publick Stews [...] Answer'd*. 1725); *A Conference about Whoring*. 1725, republicado numa versão revisada e expandida como *A Modest Defence of Chastity*. 1726, impresso em Londres e Northampton, para livreiros dali e de Harborough, Coventry, Chesham e Tring; RYDER, Samuel. *The Charge to the Grand-Jury of the City and Liberty of Westminster*. 1726, p. 9; [GIBSON, Edmund]. *The Bishop of London's Pastoral Letter*. 1728, p. 2; *The Presentment of the Grand- Jury for the County of Middlesex*. 1728, pp. 3–4; *A Vindication of the Bishop of London's Pastoral Letter*. 1729, pp. 2, 6–8; *The Weekly Miscellany*. 2 vols, 2ª ed., 1738, vol. 1, p. 205; MOSLEY, C[hables]. *The Tar's Triumph*. Água-forte, 1749.

[261](#) MANDEVILLE. *Fable*, Kaye (org.), vol. 1, p. 355–356. Sobre sua filosofia geral, ver esp GOLDSMITH, M. M. *Private Vices, Public Benefits*. 1985; HUNDERT, E. J. *The Enlightenment's "Fable"*. 1994. Sobre sua dívida para com Bayle, ver BAYLE. *Miscellaneous Reflections*. vol. 2, pp. 334–336; MANDEVILLE. op. cit. pp. 98–100; JAMES, E. D. “Faith, Sincerity and Morality”. In: PRIMER (org.). *Mandeville Studies*; WOOTTON, David “Pierre Bayle, Libertine?”. In: STEWART, M. A. (org.). *Studies in Seventeenth-Century European Philosophy*. 1997, pp. 209–216.

[262](#) [SMALBROKE], Richard. *Reformation Necessary*. 1728, p. 19; DISNEY, John. *A View of Ancient Laws, against Immorality and Profaneness*. Cambridge, 1729, sig. a2v; Samuel RICHARDSON. *Clarissa, or The History of a Young Lady*. [1747–1748]. Angus Ross (org.), 1985, carta 246; *The Rules, Orders and Regulations of the Magdalen House*. 2ª ed., 1759, p. 3; ver HALLIFAX, James. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum for Female Orphans*. 1766, p. 11.

[263](#) *Gentleman's Magazine*. vol. 17, p. 563 (dezembro de 1747).

[264](#) Ver p. ex. SEKORA, John. *Luxury*. 1977, pp. 110–115; DUMONT, Louis. *From Mandeville to Marx*. 1977; MCKENDRICK, Neil *et alii*. *The Birth of a Consumer Society* 1982, pp. 15–19, 51–53; HUNDERT. *Enlightenment's "Fable"*; FORCE, Pierre. *Self-Interest Before Adam Smith*. 2003; PHILLIPSON, Nicholas. *Adam Smith*. 2010.

[265](#) [ANNET]. *Social Bliss*. n° 82; ARNOT, Hugo. *A Collection of Celebrated Criminal Trials in Scotland*. Edimburgo, 1785, p. 310.

[266](#) Ver p. ex. LEVY PECK, Linda. *Consuming Splendor*. 2005; SLACK, Paul. “The Politics of Consumption and England's Happiness in the Later Seventeenth Century”. In: *English Historical Review*. n° 122, 2007; THOMAS, Keith. *The Ends of Life*. 2009, cap. 4.

[267](#) ROBERTS, M. J. D. *Making English Morals*. 2004, p. 25; WILBERFORCE, William. *A Practical View of the Prevailing Religious System*. 1797, p. 372.

[268](#) JENYNS, Soame *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, 1757, p. 46; “Gideon Archer” [i.e. ANNET, Peter], *Social Bliss Considered*, 1749, p. vi. Ver as visões anteriores de John HALL, *Of Government and Obedience*, 1654, p. 14; e, de um modo mais geral, PORTER Roy & ROBERTS Marie Mulvey (orgs.). *Pleasure in the Eighteenth Century*, 1996.

[269](#) REED, Joseph W. & FREDERICK A. POTTLE (orgs.). *Boswell: Laird of Auchinleck 1778–1782*. 1977, p. 114; [BACON, Mathew *et alii*]. *A New Abridgment of the Law*. 5 vols. 1736–1766, pp. iv. 569; University College London, manuscritos de Jeremy Bentham, LXXIV. 34 (em francês).

[270](#) HILL, George Birkbeck & POWELL, L. F (orgs.). *Boswell's Life of Johnson*. 6 vols., 1934–1950, vol. 3, pp. 17–18. Mas sobre as indiscrições do próprio Johnson, e sobre sua mulher ter concordado que “eu podia deitar-me com tantas mulheres quantas me aproovessem, contanto que amasse apenas a ela”. ver *ibidem*, vol. 3, p. 406; vol. 4, pp. 395–398.

[271](#) Sobre este tema, ver MASON, Michael. *The Making of Victorian Sexual Attitudes*. 1994 e seu livro

The Making of Victorian Sexuality. 1994; sobre o retrocesso geral, ver p. ex. QUINLAN, Maurice J. *Victorian Prelude*. 1941; BROWN, Ford K. *Fathers of the Victorians*. 1961; TRUDGILL, Eric. *Madonnas and Magdalens*. 1976; HILTON, Boyd. *The Age of Atonement*. 1988, pp. 73–85.

[272](#) Ver p. ex. [HUTCHESON, Francis]. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. 1725, pp. 182–190; ANNET, P[eter] *Judging for Ourselves*. 1739, p. 11; PRICE, Richard. *A Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*. 1758, pp. 289–306.

[273](#) Embora os críticos da tolerância sexual rapidamente tenham apontado que mesmo as prostitutas comuns eram “esposas e filhas”, cujas famílias eram afetadas por suas ações: [BLUET, George?]. *An Enquiry whether a General Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People?* [Investigação sobre se uma prática geral da virtude tende à riqueza ou à pobreza, ao benefício ou prejuízo de um povo], 1725, pp. 141–146. (N. do A.)

[274](#) Sobre o diálogo entre ideias raciais em contextos coloniais, ver p. ex. FISCHER, Kirsten. *Suspect Relations*. 2002; LEVINE, Philippa. *Prostitution, Race, and Politics*. 2003; GHOSH, Durba. *Sex and the Family in Colonial India*. 2006; PASCOE, Peggy. *What Comes Naturally*. 2009, cap. 1.

[275](#) CLARK, Anna. *The Struggle for the Breeches*, 1995, cap. 4; GLEADLE, Kathryn. *British Women in the Nineteenth Century*. 2001, pp. 39–41, 123–124 (mas ver também ibidem, 130–132); DAVIDOFF, Leonore & HALL, Catherine. *Family Fortunes*. 1987, pp. 110, 401–402; ANDREW, Donna “Adultery à-la-Mode”. *History*. nº 82, 1997; MORT, Frank *Dangerous Sexualities*. 2ª ed. 2000, pt 1.

[276](#) SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. ed. R. H. Campbell, A. S. Skinner, e W. B. Todd, 1976, V. i. g. 10. Mas ver SHELLEY, Percy Bysshe *A Philosophical View of Reform*. T. W. Rolleston (org.), 1920, pp. 51–54.

[277](#) NORTON, David Fate & NORTON, Mary J. (org.). *A Treatise of Human Nature*. 2000, citando 3.2.12; BURNET, GILBERT. *Some Passages of the Life and Death of the Right Honourable John Earl of Rochester*. 1680, citando 110; BEHN, Aphra. *Poems upon Several Occasions*. 1684, esp. “The Golden Age”. Ver HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Tom L. Beauchamp (org.), 1998, pp. 4.5–4.7, 6.14. SECONDAT, Charles-Louis de, Baron de Montesquieu. *The Spirit of Laws*. 2 vols. 1750, vol 2, pp. 198–9; MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population*. [eds. de 1803–26]. Patricia James (org.), 2 vols. 1989, pp. 200–203; BAIER, Annette C. “Good Men’s Women”. In: *Hume Studies*. nº 5, 1979; BATTERSBY, Christine. “An Enquiry Concerning the Humean Woman”. *Philosophy*. nº 56, 1981; BERRY, Christopher J. “Lusty Women and Loose Imagination”. In: *History of Political Thought*. nº 24, 2003. Para muitos outros exemplos, ver MAY, Geoffrey. *Social Control of Sex Expression*. 1930, pp. 4–6, 11–13, 47–8, 128–30; THOMAS, Keith. “The Double Standard”. In: *Journal of the History of Ideas*. nº 20, 1959; SOMMERVILLE, Margaret R. *Sex and Subjection*. 1995, pp. 146–150; sobre o argumento alternativo, de que era “natural” que as mulheres fossem modestas e castas, ver REID, Thomas. *Practical Ethics*, Knud Haakonssen (org.), 1990, pp. 219–222.

[278](#) ALEXANDER, William. *The History of Women*. 2 vols. 1779, citando vol. 2, p. 221. Ver a perspicaz análise de GRAHAM, Catharine Macaulay. *Letters on Education*. 1790, pp. 220–221; e os capítulos de Barbara Taylor, Jones, Vivien e John Robertson em KNOTT, Sarah & TAYLOR, Barbara (orgs.). *Women, Gender and Enlightenment*. 2005.

[279](#) *Boswell’s Life of Johnson*. vol. 2, pp. 55–56; vol 3, pp. 406–407; vol. 5, p. 209; ver ibidem, vol. 2, p. 457; vol. 3, pp. 349–350.

[280](#) Juntas, observa Barbara Taylor, a duquesa Georgiana de Devonshire e sua irmã somaram, nas décadas de 1780 e 1790, “dois casamentos, sete casos (incluindo dois prováveis casos lésbicos por parte da duquesa, um deles um *ménage à trois* envolvendo seu marido), e nove filhos, três deles ilegítimos”: *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination* [Mary Wollstonecraft e a imaginação feminista], 2003, p. 200. (N. do A.)

[281](#) [SMOLLETT, Tobias]. *The Adventures of Peregrine Pickle*. 1751, cap. LXVIII (citado); Ibidem, 2ª ed. 1758, pp. V–XI; VANE, Frances Anne. *ODNB*. Ver GATRELL, Vic. *City of Laughter*. 2006, cap. 12;

KINSERVIK, Matthew J. *Sex, Scandal, and Celebrity in Late Eighteenth-Century England*. 2007.

[282](#) Boswell's *Life of Johnson*, vol. 3, p. 25 (citado); ed. BRADY, Frank & POTTLE, Frederick A. *Boswell in Search of a Wife, 1766–1769*. 1957, p. 26; RYSKAMP, Charles & POTTLE, Frederick A. (orgs.). *Boswell: The Ominous Years, 1774–1776*. 1963, pp. 320–321; POTTLE, Frederick A., *James Boswell: The Earlier Years 1740–1769*. 1966, p. 5 (citado), pp. 78–79; National Archives of Scotland, MS CC8/5/13, citando 93. Ver POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell in Holland, 1763–1764*. 1952, p. 304.

[283](#) [HOME, Henry, Lord Kames]. *Sketches of the History of Man*, 2 vols. Edimburgo, 1774, livro I, esboço 6 (citando p. 203); idem, *Loose Hints Upon Education*. Edimburgo, 1781, seção VIII; LUSTIG, Irma S. & POTTLE, Frederick A. *Boswell: The Applause of the Jury, 1782–1785*. 1981, pp. 26–28.

[284](#) Ver p. ex. BEDFORD, Arthur. *A Serious Remonstrance*. 1719, pp. 192–9; Kathleen WILSON, “The Female Rake”. In: CRYLE, Peter & O’CONNELL, Lisa (orgs.). *Libertine Enlightenment*. 2004; LLOYD, Sarah “Amour in the Shrubbery”. *Eighteenth-Century Studies*. n° 39, 2006; GATRELL. *City of Laughter*, cap. 11; COLQUHOUN, P[atrck]. *A Treatise on the Police of the Metropolis*. 6ª ed. 1800, p. 340.

[285](#) STEPHEN, James Fitzjames. *Liberty, Equality, Fraternity*. 2ª ed. 1874, ed. Stuart D. Warner, 1993, cap. 4 (citando 105–6). Ver SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. 7ª ed. 1907, III. IX. pp. 2–3, III. XI. pp. 7–9.

[286](#) *Report from His Majesty’s Commissioners for inquiring into the Administration and Practical Operation of the Poor Laws*. 1834, pp. 92–9, 195–8. Como observou um dos correspondentes dos comissários, o efeito do novo regime seria gerar na população trabalhadora a mesma situação, talvez injusta mas mesmo assim desejável, que existia nas classes alta e média, onde os homens eram perdoados e as mulheres condenadas pela incastidade (ibidem, apêndice C, 394c). Embora houvesse um ressentimento e uma agitação consideráveis contra os princípios e consequências sexuais da Nova Lei Contra a Pobreza, estas reações tendiam, de um modo geral, a reforçar e não a questionar as normas morais convencionais: ver HENRIQUES, U. R. Q. “Bastardy and the New Poor Law”. In: *Past and Present* n° 37, 1967; CLARK. *Struggle for the Breeches*. cap. 10; CODY, Lisa Forman. “The Politics of Illegitimacy in an Age of Reform”. In: *Journal of Women’s History*. n° 11, 2000.

[287](#) GILMAN, William H. et alii (org.). *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. 16 vols., 1960–1982, vol. 10, pp. 551; *Report of Royal Commission upon the Administration and Operation of the Contagious Diseases Acts*. 2 vols. 1871, vol. 1, p. 17; LEVINE. *Prostitution, Race, and Politics*, 265; ver THOMAS. “Double Standard”. e SHANLEY, Mary Lyndon. *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England*. 1989.

[288](#) ROBSON, J. M. et alii (org.). *The Collected Works of John Stuart Mill*. 33 vols. 1963–1991, vol. 27, pp. 664; JUDITH R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society*. 1980, p. 130; PANKHURST, Christabel. *The Great Scourge and How to End It*. 1913, p. 17.

[289](#) STONE, Lawrence. *Road to Divorce*. 1990, pp. 348–350. Entre seus primeiros defensores do século XVIII estava lady Mary Wortley Montagu, que, aparentemente inspirada no Ato Septenial de 1716 (que determinava eleições parlamentares regulares), argumentava seriamente a favor de um estatuto paralelo para garantir “que pessoas casadas tenham a liberdade de declarar, a cada sete anos, se escolhem continuar estando juntas ou não”: HALSBAND, Robert. *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*. 1956, pp. 121–2.

[290](#) GODWIN, William. *An Enquiry Concerning Political Justice*. 1793, livro VIII, cap. VI (citando pp. 849–851) (ver 2ª ed. 1796, II., pp. 498–503; 3ª ed., 1798, II. pp. 507–511); WOLLSTONECRAFT, Mary. *The Wrongs of Woman*. [1798], esp. cap. XVII, In: *The Works of Mary Wollstonecraft*. TODD, Janet & BUTLER, Marilyn. 7 vols. 1989, vol. 1; GODWIN, William. *Memoirs of the Author of A Vindication of the Rights of Woman*. 1798, caps. VII–IX (citando pp. 103, 114, 154–155).

[291](#) BUSH, M. L. *What Is Love? Richard Carlile’s Philosophy of Sex*. 1998, citando pp. 62, 70, 147–148, 161; HOLCROFT, Thomas. *Anna St Ives*. 1792, esp. carta LXXXII; KNIGHT, Richard Payne *The Progress of Civil Society*. 1796, livro III, linhas 101–173; SHELLEY, Percy Bysshe *Queen Mab*. 1813, esp. nota ao

verso. 189; William Thompson, *Appeal of One Half the Human Race*. 1825, esp. 199–202; idem, *Practical Directions* [1830], pp. 232–248; *Works of John Stuart Mill*. vol. 10, pp. 310–312; vo. 17, pp. 1751; vol. 21, pp. 39–49. 99, 281–298, 375–377, 392; ALLEN, B. Sprague. “William Godwin’s Influence on John Thelwall”. In: *Publications of the Modern Language Association of America*. n° 37, 1922, pp. 680–681; BUTLER, Marilyn. *Peacock Displayed*. 1979, pp. 8–11, 104–109, 238–239, 302, e seu livro *Romantics, Rebels and Reactionaries*. 1981, pp. 129–137; MCCALMAN, Iain. “Females, Feminism and Free Love”. In: *Labour History*. n° 38, 1980; TAYLOR, Barbara. *Eve and the New Jerusalem*. 1983, pp. 32–48, 53–55, 166–8, 173–174, 183–185, 190–216; ST. CLAIR, William. *The Godwins and the Shelleys*. 1989, pp. 96–98, 165–173, 321–322, 338, 355–366, 371–376, 403, 414–422, 497–503; DOOLEY, Dolores. *Equality in Community*. 1996; TAYLOR, Barbara. *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. 2003, p. 125 e cap. 6; GLEADLE, Kathryn. *Radical Writing on Women, 1800–1850*. 2002, caps. 6–8; ODNB, Sophia Catherine Chichester, Marian Evans [pseud. George Eliot], Thornton Leigh Hunt, George Henry Lewes, William James Linton, Edward John Trelawny.

[292](#) BELL, T. [i.e. John Robertson ou Alexander Walker?]. *Kalogynomia*. 1821, cap. iv (citando pp. 279, 289; uma versão expandida deste texto foi incluída em WALKER, Alexander. *Woman Physiologically Considered*. 2ª ed. 1840); OWEN, Robert Dale. *Moral Physiology*. 2ª ed. Nova York, 1831, pp. 16–17, 43–53; MCLAREN, Angus. *Birth Control in Nineteenth-Century England*. 1978. Ver *Loyola: A Novel*. 1784, pp. 220–230.

[293](#) [LAWRENCE, James]. *An Essay on the Nair System of Gallantry and Inheritance*. [c. 1793–179], citando pp. 14, 16, 32; LAWRENCE, James. *The Empire of the Nairs; or, the Rights of Women*. 4 vols. 1811; RENDALL, Jane. *The Origins of Modern Feminism*. 1985, pp. 221–222; ODNB. Sobre o contexto alemão, ver HOFFMANN, Volker. “Elisa und Robert”. In: RICHTER, Karl & SCHÖNERT, Jörg (orgs.). *Klassik und Moderne*. 1983; Isabel HULL, V. *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815*. 1996, caps. 6–7; sobre sua influência na Inglaterra, ver GRAHAM, Walter. “Shelley and the Empire of the Nairs”. In: *Publications of the Modern Language Association of America*. n° 40, 1925; ST. CLAIR. *The Godwins and the Shelleys*. pp. 263–264, 338, 341, 357, 471, 544, n. 23; BUSH. *What Is Love?* pp. 35, 43.

[294](#) Muito embora, em certo fragmento posterior não publicado de suas memórias, olhando sua vida em retrospecto, ela atacaria ferozmente aquilo que então passara a considerar uma tirania masculina: “Os idólatras do amor livre não só faziam uns aos outros de presa, mas faziam igualmente de presa suas próprias pessoas individuais, transformando sua existência num perfeito inferno [...]. O egoísmo, a traição, e malícia, e a crueldade exercidas pelos adversários do casamento, e a infelicidade que estes mesmos adversários causavam [...], superavam qualquer quantidade dos mesmos resultados produzidos pelo casamento”: impresso em HAY, Daisy. *Young Romantics* [Jovens românticos], 2010, pp. 307–309. (N. do A.)

[295](#) SHELLEY. *Queen Mab*. pp. 145, 151 (nota ao verso. 189); STOCKING, Marion Kingston. *The Clairmont Correspondence*. 2 vols. 1995, vol. 1, pp. 314–315 (A própria Clairmont era quase com certeza filha ilegítima, assim como Allegra, sua filha com Lord Byron); ECKHARDT, Celia Morris. *Fanny Wright*. 1984; FOSTER, Lawrence. *Religion and Sexuality*. 1981, cap. iii; para um exemplo inglês, ver TAYLOR. *Eve and the New Jerusalem*. pp. 252–257.

[296](#) [DRYSDALE, George]. *The Elements of Social Science; or, Physical, Sexual and Natural Religion*. 4ª ed. 1861, citando 369–370. Introduções úteis a estes assuntos são fornecidas por SEARS, Hal D. *The Sex Radicals*. 1977; D’EMILIO, John & FREEDMAN, Estelle B. *Intimate Matters*. 1988, caps. 6–7, 10–11; SPURLOCK, John C. *Free Love*. 1988; PASSET, Joanne E. *Sex Radicals and the Quest for Women’s Equality*. 2003; SCHROER, Sandra Ellen. *State of “The Union”*. 2005; BENN, J. Miriam. *The Predicaments of Love*. 1992; ROWBOTHAM, Sheila. *A New World for Women*. 1977; ROWBOTHAM, Sheila & WEEKS, Jeffrey. *Socialism and the New Life*. 1977; MASON. *Making of Victorian Sexual Attitudes*; BLAND, Lucy. *Banishing the Beast*. 1995, aqui citando p. 156; HALL, Lesley A. “Disinterested Enthusiasm for Sexual Misconduct”. In: *Journal of Contemporary History*. n° 30, 1995; CROZIER, Ivan. “All the World’s a

Stage”. In: *Journal of the History of Sexuality*. nº 12, 2003; ODNB, Janet Chance, Jane Hume Clapperton, Sylvia Pankhurst, Dora Winifred Russell, Herbert George Wells, Amber Blanco White, Rose Lillian Witcop.

[297](#) Sobre os ecos literários deste tema, ver p. ex. [DENNIS, John]. *The Stage Defended*. 1726, pp. 19–20; *A New Atalantis*, 2ª ed. 1758, pp. I–III; [CHURCHILL, Charles]. *The Times*. 1764. Uso aqui o termo “sodomia” como restrito a relações entre homens (ou entre homens e rapazes).

[298](#) O ponto de partida essencial para este assunto na Inglaterra nos séculos XVII e XVIII continua sendo BRAY, Alan. *Homosexuality in Renaissance England*. 1982, caps. 3–4, a cujas descobertas, como todos os estudiosos posteriores, sou imensamente grato. Muitas informações valiosas também se encontram em diversos artigos de Randolph Trumbach (ver seu livro *Sex and the Gender Revolution*, 1998, pp. 432–434, notas 1–5, 12); GILBERT, Arthur N. “Buggery and the British Navy”. In: *Journal of Social History*, nº 10, 1976; SIMPSON, Antony E. “Masculinity and Control”. (New York University, tese de doutorado, 1984), caps. VIII–IX; NORTON, Rictor. *Mother. Clap’s Molly House*. 1992; BARTLETT, Peter. “Sodomites in the Pillory in Eighteenth-Century London”. In: *Social & Legal Studies*, nº 6, 1997; GOLDSMITH, Netta Murray. *The Worst of Crimes*. 1998; COOK, Matt (org.). *A Gay History of Britain*. 2007. As mudanças após 1800 são analisadas em COCKS, H. G. *Nameless Offences*. 2003; COOK, Matt. *London and the Culture of Homosexuality, 1885–1914*. 2003; HOULBROOK, Matt. *Queer London*. 2005. Dois excelentes estudos apresentam uma valiosíssima perspectiva comparativa: ROCKE, Michael. *Forbidden Friendships*. 1996 e MEER, Theo van der. *Sodoms Zaad in Nederland*. 1995.

[299](#) D[ONNE], J[ohn]. *Poems*. 1633, citando p. 38; GODBEER, Richard. “Love Raptures”. In: *New England Quarterly* nº 68, 1995, citando p. 368; WEBSTER, Tom. “Kiss me with the kisses of his mouth”. In: BETTERIDGE, Tom (org.). In: *Sodomy in Early Modern Europe*. 2002; SMITH, Bruce R. *Homosexual Desire in Shakespeare’s England*. 1991; EVE SEDGWICK, Kosofsky. *Between Men*. 1985; BRAY. *Homosexuality*. caps. 1–3, seu artigo “Homosexuality and the Signs of Male Friendship in Elizabethan England”. In: *History Workshop Journal*, nº 29, 1990, e seu livro *The Friend*. 2003; HAGGERTY, George E. *Men in Love*. 1999; BELLANY, Alastair. *The Politics of Court Scandal*. 2002, pp. 254–261; GOWING, Laura et alii (orgs.). *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300–1800*. 2005; THOMAS, Keith *The Ends of Life*. 2009, cap. 6.

[300](#) O rei Jaime I, que notoriamente era atraído por favoritos masculinos, declarou em 1617 a seus conselheiros íntimos que “amava o conde de Buckingham mais que qualquer outro homem”, e que eles não deviam levar isso a mal: afinal, “Jesus fizera o mesmo que ele estava fazendo [...] pois Cristo tivera seu João, e ele tinha o seu George”. Ele também advertiu publicamente a seu herdeiro e a todos os seus súditos que a sodomia era um crime “imperdoável” que devia sempre ser punido com a morte: *odnb*. George Villiers, primeiro duque de Buckingham; Βασιλικού Δῶρου, Edimburgo, 1599, p. 38; OWEN, G. Dyfannallt. (org.). *Calendar of the Manuscripts of the most Hon. the Marquis of Salisbury* [Calendário dos manuscritos do exmo. marquês de Salisbury], 1609–1612. 1970, vol. 21, p. 274. (N. do A.)

[301](#) *Select Trials [...] at the Sessions-House in the Old-Bailey*. 2 vols. 1734–5, vol. 1, p. 84; LONDON. London Metropolitan Archives [doravante “LMA”], MJ/SP/1698/12/24: informações de William Minton, 7 de novembro de 1698; ver ibidem, MJ/SP/1698/12/21–3. (Apesar do grande interesse acadêmico pelo julgamento de Rigby, estes documentos não foram notados antes. O relatório sobre o caso, impresso por ordem do tribunal após a condenação de Rigby, reproduzia boa parte do depoimento de Minton, mas omitia, entre outros detalhes, suas “palavras mais blasfemas”: *An Account of the Proceedings Against Capt. Edward Rigby*. 1698; British Library, Harleian MS 6848, fols 185–6, impresso em C. F. Tucker Brooke, *The Life of Marlowe*. 1930, 99.

[302](#) LMA, MJ/SP/1698/12/24 (a primeira alusão talvez tenha sido a Luís XIII; a segunda era a Pedro, o Grande, e seu favorito, Alexander Menchikov, que recentemente haviam visitado a Inglaterra juntos. Rigby, um oficial da marinha, alegava ter visto “no mar, através de um buraco, o czar de fato deitar-se com o dito príncipe Alexander”). [SMOLLETT, Tobias]. *The Adventures of Roderick Random*. 1748, cap.

LI. Ver *A Genuine Narrative of [...] James Dalton*. 1728, p. 43; *The Tryal of John Cather*. 2ª ed., Dublin, 1751, p. 8; *A Genuine Narrative of the Conspiracy, by Kather*. [1751], pp. 10–11.

[303](#) Ou, como expressou o poeta e político libertino sir Charles Hanbury Williams, numa ode cômica pessoal ao jovem e belo Horatio Townshend (inspirada em Horácio, “Ode IV”): “Vem a meu peito, meu adorável rapaz!/
Tu, fonte de alegria grega e romana!/
E deixa meus braços entrançarem-te;/
Contempla meu forte falcão [i.e. pênis] ereto,/
Mostra teu rabo rotundo, branco como o leite,/
Jovem, florescente, Ligurino!”. YALE. Yale Lewis Walpole Library, MS CHW 69, fol. 19, 1740. (N. do A.)

[304](#) O texto desta obra agora é conhecido só a partir dos grandes trechos citados na indicição de seu impressor, John Purser: The National Archives, Public Record Office, KB 10/29 (Easter 1750), indicição 65 [doravante “indicição Purser”]. Uma transcrição com uma introdução de GLADFELDER, Hal. “In Search of Lost Texts”, foi impressa em *Eighteenth-Century Life*. nº 31, 2007.

[305](#) The National Archives, Public Record Office, KB 1/10/5, *affidavit* de Hugh Morgan (6 de maio de 1751), citado em Gladfelder, “Lost Texts”, 27 (como “Petronius Arbiter, and Aretine”). Ver também os sentimentos reveladores em [THOMAS] Cannon. *Apollo; a Poem*. 1744; e ver DAVIS, Whitney. “Homoerotic Art Collection from 1750 to 1920”. In: *Art History*, nº 24, 2001, sobre a circulação mais ampla deste conhecimento e de seus artefatos materiais nos círculos intelectuais ingleses e europeus.

[306](#) Da próxima vez em que ele ousou visitá-lo, depôs o barbeiro, “assim que entrou na sala, o diretor lhe disse, Como vais, meu caro barbeiro? Como está bom o tempo, meu caro barbeiro. Como vai teu peru, meu caro barbeiro? Deixa-me senti-lo; e então foi beijá-lo”: *A Faithful Narrative of the Proceedings in a late Affair between the Rev. Mr. John Swinton e Mr. George Baker* [Fiel narrativa dos trâmites num caso recente entre o rev. sr. John Swinton e o sr. George Baker], 1739, p. 18. (N. do A.)

[307](#) *Select Trials*. vol. 1, p. 84 (citado), vol. 2, pp. 193–198, 210–211 (citado; grifo do autor). Sobre uma declaração impetuosa semelhante, ver OBP t17181205-24: julgamento de John Bowes e Hugh Ryly, 5 de dezembro de 1718.

[308](#) LMA, CLA/047/LJ/13/1696 (City Sessions Papers, 3 de março de 1696, informações de John Jones). Ver ibidem, City Sessions Papers, 16 de junho de 1699 (informações de Joseph Thomas).

[309](#) Rix citado em COCKS, H. G. “Safeguarding Civility”. *Past and Present*. nº 190, 2006, p. 131; indicição Purser (citado); LMA, MJ/SP/1698/12/24; [SMOLLETT]. *Roderick Random*, cap. LI.

[310](#) [SMOLLETT]. *Roderick Random*, cap. LI; indicição Purser. As atitudes chinesas contemporâneas para com os relacionamentos homossexuais, e a consciência ocidental delas, são estudadas em CROMPTON, Louis. *Homosexuality and Civilization*. 2003, cap. 8.

[311](#) Yale Lewis Walpole Library, MS CHW 69, fols 9–10, 1740. É surpreendente que mesmo os mais bem-informados e sensíveis dos estudiosos modernos que citaram este material tenham se enganado ao pensar que era um diálogo entre dois homens, deixando passar as referências à paixão entre mulheres: SMITH, Hannah & TAYLOR, Stephen. “Hephaestion and Alexander”. *English Historical Review*. nº 124, 2009, p. 298.

[312](#) CLARK, Anna “Anne Lister’s Construction of Lesbian Identity”. In: *Journal of the History of Sexuality*. nº 7, 1996), citando pp. 35–36, 39; TUIE, Clara. “The Byronic Woman”. In: Gillian RUSSELL & TUIE, Clara (orgs.). *Romantic Sociability*. 2002. Importantes elucidações sobre as relações homossexuais femininas, e como eram vistas neste período, também são apresentadas em FADERMAN, Lillian. *Surpassing the Love of Men*. 1981; SIMPSON “Masculinity and Control”. 364–375; WHITBREAD, Helena (org.). *I Know My Own Heart: The Diaries of Anne Lister*. 1988; WHITBREAD, Helena (org.). *No Priest but Love: The Journals of Anne Lister*. 1992; BENNETT, Betty T. *Mary Diana Dods*. 1991; DONOGHUE, Emma. *Passions Between Women*. 1993; RIZZO, Betty. *Companions Without Vows*. 1994, cap. 9; CRAWFORD, Patricia & MENDELSON, Sara. “Sexual Identities in Early Modern England”. In: *Gender and History*. nº 7, 1995; LIDDINGTON, Jill. *Female Fortune*. 1998; WAHL, Elizabeth Susan. *Invisible Relations*. 1999; ANDREADIS, Harriette. *Sappho in Early Modern England*. 2001; TRAUB, Valerie. *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*. 2002; EASTON, Fraser. “Gender’s

Two Bodies”. *Past and Present*. nº 180, 2003; BRAY. *The Friend*, cap. 6; VICINUS, Martha. *Intimate Friends*. 2004; MARCUS, Sharon. *Between Women*. 2007; MCCLAIN, Molly. “Love, Friendship, and Power”. In: *Journal of British Studies*. nº 47, 2008.

[313](#) Às evidências fornecidas por William Henry Hart em *Notes and Queries*, 2ª série, 8, 1859, pp. 65–66, e Gladfelder, “Lost Texts”, devem ser acrescentados CANNON, [Thomas]. *A Treatise on Charity. To which is prefix’d, the Author’s Retraction*. 1753, aqui citando p. 9; CANNON, Thomas. *A Close View of Death and it’s [sic] Subsequent Immortalities*. 1760, aqui citando p. 303; CANNON, Robert. ODNB. Num estágio mais avançado da vida, embora Cannon tenha voltado à sociedade, ele manteve seu preconceito contra o livre-pensamento “falso e oco” de sua juventude, encontrando consolo, em vez disso, na constante releitura de Milton e dos *Night Thoughts* de Edward Young: ver HAZLITT, William. *The Life of Thomas Holcroft*. ed. rev. Elbridge Colby, 2 vols., 1925), vol. 1, pp. 208–211.

[314](#) Embora as ligações entre os escritos de Bentham e as ideias existentes sobre liberdade sexual não tenham sido examinadas antes, minha compreensão de seus manuscritos foi imensamente auxiliada pelos trechos impressos e discutidos em BENTHAM, Jeremy. *Theory of Legislation*, C. K. Ogden (org.), 1931, pp. 473–497; CROMPTON, Louis. “Jeremy Bentham’s Essay on “Paederasty””. In: *Journal of Homosexuality*. nº 3, 1978 e nº 4, 1978; CROMPTON, Louis. *Byron and Greek Love*. 1985; BORALEVI, Lea Campos. *Bentham and the Oppressed*. 1984. As datas de composição são fornecidas em MILNE, A. Taylor. *Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham*, 2ª ed. 1962.

[315](#) University College London, manuscritos de Jeremy Bentham [doravante citado como “Bentham MSS”], LXXII. pp. 202; LXXIV. pp. 14, 103; ver ibidem pp. 49, 75–82, 108–110.

[316](#) BENTHAM MSS, LXXII. pp. 202; CLXI. pp. 444–446; Ver a comparação dos dois tipos de relação sexual feita por Cannon: indicição Purser.

[317](#) _____. LXXII. pp. 187–188; LXXIII. pp. 100; LXXIV. pp. 24; CLXI. pp. 411–433, 462–474.

[318](#) _____. CLXI. pp. 454–74 (citando pp. 458, 462).

[319](#) _____. LXVIII. p. 10 (citado); LXXIV. pp. 37, 81, 83, 104 (citado); CLXI. pp. 19, 141 (citado), 143, 187, 189, 338–443 (citando p. 362), 487 (citado); “Gamaliel Smith” [i.e. Jeremy Bentham]. *Not Paul, but Jesus*. 1823, 393–394; Idem. *A Comment on the Commentaries*. J. H. Burns e H. L. A. Hart (orgs.), 1977, pp. 23–28. Na verdade, argumentava Bentham, todos os apóstolos, exceto Paulo, tinham adotado a mesma visão, assim como diversas seitas cristãs primitivas: Idem. CLXI. pp. 338, 387, 434–443. Ver as aspersões de [THIRY, Paul-Henry Baron d’Holbach]. *Ecce Homo*. Tradução de George Houston, 1799, 58, pp. 139–140, 144–145.

[320](#) _____. LXXIV. pp. 169; CLXI. p. 338 (citado), 371, 384–410, 475–502 (citando pp. 497, 501).

[321](#) “Evidência de participação não de todo faltante, embora com certeza não absolutamente conclusiva” foi o veredicto final de Bentham sobre este último ponto (manuscritos Bentham, CLXI, 339). “Provavelmente seria levado a tribunal, se publicado hoje”, observou o catalogador da UCL ao deparar-se com estes papéis na década de 1930. (N. do A.)

[322](#) _____. LXXII. pp. 188, 191, 195, 196, 197, 201, 203, 204; LXXIII. p. 100.

[323](#) _____. LXVIII. pp. 12–13; LXXII. pp. 187–189, 201–203; LXXIV. pp. 3, 6 (citado), 25, 41, 80, 120, 175–178. Sobre o paralelo específico na mente de Bentham entre a perseguição à “não-conformidade” religiosa e à sexual, ver p. ex. LXXII. pp. 187–188; LXXIII. pp. 90–100; LXXIV. pp. 1–25, 168, 186–187. Sobre sua animosidade mais geral em relação a toda a religião (incluindo o que ele via como os fraudulentos e desprezíveis ensinamentos de Jesus), ver BURNS, J. H. *et alii*. *The Correspondence of Jeremy Bentham*. 1968–, vol. 11, pp. 282–283, 308, 360; STEINTRAGER, James. “Language and Politics”. In: *Bentham Newsletter* nº 4, 1980; CRIMMINS, James E. *Secular Utilitarianism*. 1990.

[324](#) _____. LXXII. pp. 191–193, 201; LXXIV. pp. 5–7, 10, 15–16, 73–74, 86–87. Ver BOWRING, John (ed.). *The Works of Jeremy Bentham*. 11 vols. Edimburgo, 1843, vol.1, p. 175; BENTHAM, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. ed. J. H. Burns e H. L. A. Hart, 1970, pp. 159, 281–293.

[325](#) _____. LXXII. pp. 191–193 (citando pp. 192–193); LXXIII. pp. 94–96; LXXIV. pp. 69, 138–146; CLXI. p.

16. Isso também não acontecia com aqueles que assumiam o papel passivo na sodomia, como às vezes se supunha: LXXII. pp. 193–194; LXXIV. p. 146.

[326](#) _____. LXVIII. p. 14; LXXII. pp. 68, 189, 194–195; LXXIII. pp. 92, 97, 99; LXXIV. pp. 123–133, 136; CLXI. pp. 17–18, 276–283; BORALEVI, Lea Campos. *Bentham and the Oppressed*. pp. 44–52.

[327](#) _____. LXXII. pp. 189, 195–200 (citando p. 195); LXXIV. pp. 147–159, 197–199; CLXI. pp. 16, 284–288. E embora este perigo teoricamente pudesse surgir em sociedades com absoluta liberdade sexual, o exemplo da Polinésia parecia mostrar que, na prática, ele não surgia: LXXII. 196–197; LXXIV. p. 156.

[328](#) _____. LXXII. p. 189; LXXIII. pp. 92 (citado), 94. Embora lamentasse a punição da sodomia consensual, Bentham considerou duas vezes, muito brevemente, sobre a questão de manter alguma penalidade para aplacar a repulsa social em relação à prática (pois, “por mais que seja vazio de apoio em quaisquer fundamentos justos, o descontentamento popular é assim mesmo um mal”). Sua primeira ideia foi o banimento, ou uma multa a ser paga ao London Foundling Hospital. Posteriormente, ele concebeu um estatuto puramente simbólico — exigindo para a condenação duas testemunhas não envolvidas no ato, o que teria tornado o estatuto, na prática, impossível de aplicar: LXXIV. p. 4; CLXI. p. 18.

[329](#) _____. LXX. p. 271; LXXII. p. 204 (citado); LXXIV. pp. 34, 141–142, 145, 195, 206; a origem e o desenvolvimento desta fobia são magistralmente estudados em Thomas LAQUEUR, W. *Solitary Sex*. 2003.

[330](#) Nenhum efeito nocivo: ver BENTHAM MSS, LXXIV. pp. 123–33, 140, 188–96; CLXI. pp. 17–18, 309–22. Não deveria ser considerada “desnatural”: ver idem, LXXII. pp. 197; LXXIV. pp. 31, 32, 89–93; CROMPTON. *Byron and Greek Love*, pp. 262–4. Natural: ver BENTHAM MSS, LXXII. pp. 199–200; LXXIII. pp. 91. Sobre o sentido sexual como equivalente aos outros sentidos, ver idem LXXIV. pp. 49–61, 160–161; CLXI. pp. 292–8.

[331](#) _____. LXXII. pp. 191, 204 (citado); LXXIV. pp. 9, 189, 206–211; CLXI. p. 17. (Embora ocasionalmente ele categorizasse o adultério e a poligamia, de um modo mais convencional, como ações “geradoras de dano” (LXXIV. pp. 35–36, 72; *Introduction to the Principles of Morals*. pp. 256–257); e uma vez, numa observação entre seus primeiros escritos, tenha aludido em termos semelhantes aos atos homossexuais (XCVI. p. 197).)

[332](#) _____. LXXIV. pp. 77 (citado), 132–137, 190–191; 200–203, 214–222 (citando p. 219); CLXI. pp. 6–14 (citando p. 6), 18 (citado), 190 (citado), 336–7; STARK, W. (org.). *Jeremy Bentham’s Economic Writings*. 3 vols., 1952–1954, vol. 3, p. 362; HIMES, Norman E. “Jeremy Bentham and the Genesis of English Neo-Malthusianism”. *Economic History*. nº 3, 1936). Sobre suas notáveis observações a respeito de técnicas, variações, preferências e apetrechos sexuais, ver BENTHAM MSS, LXXIV. pp. 33–34.

[333](#) _____. LXXIV. p. 4; CLXI. pp. 1–19; CROMPTON. *Byron and Greek Love*. pp. 269–274; e sobre outras indicações nos manuscritos com intenção de publicação em diversos formatos, BORALEVI, Lea Campos. *Bentham and the Oppressed*. pp. 63, 67–68, 79 n. 194; BENTHAM. *Comment*. XXXIII–XXXVI. O lugar destes materiais publicados e inéditos dentro da crítica geral de Bentham ao cristianismo é examinado em Crimmins, *Secular Utilitarianism*. caps. 7–9.

[334](#) Ao esboçar algumas de suas primeiras defesas da descriminalização da sodomia na década de 1770, Bentham concebeu-as como parte de um volume maior sobre a lei penal, pretendendo que estes trechos fossem impressos em latim e inseridos apenas em “algumas cópias” da obra. Perto do fim da vida, ele considerou publicar seus argumentos pela tolerância sexual de forma muito mais extensa, e anônima, numa obra em duas partes que se chamaria *Not Paul, but Jesus* [Não Paulo, mas Jesus]. Em 1817 ele escreveu um prospecto dela, endereçado a William Beckford, um riquíssimo escritor e colecionador de arte bissexual. A primeira parte, que ele acabou publicando sob este título em 1823, usando o pseudônimo “Gamaliel Smith”, pretendia solapar a autoridade e as doutrinas de São Paulo como base da moral cristã ascética convencional. A segunda parte, “proposta a ser publicada apenas

algum tempo após a primeira”, que pretendia afirmar “a liberdade de gosto [sexual]” com base em argumentos utilitaristas, permaneceu inacabada e inédita.³³ (N. do A.)

³³⁵ _____. LXXII. pp. 68, 188; LXXIV. pp. 4–5, 21, 23, 38, 71, 168, 200; CLXI. pp. 14.

³³⁶ _____. LXXII. p. 188 (citado); LXXIV. pp. 220–222; British Library, Additional MS 33551, pp. 327–328, impresso em MACK, Mary P. *Jeremy Bentham*. 1962, p. 213.

³³⁷ _____. LXX. p. 183; *Correspondence of Jeremy Bentham*, II. pp. 302–303, 324; VII. p. 574; IX. pp. 22–23; MILL James & PLACE, Francis. *Dictionary of National Biography*. 1885–1901; ROBSON *et alii.*, J. M. (orgs.). *The Collected Works of John Stuart Mill*. 33 vols. 1963–1991, vol. 10, pp. 413–417; vol. 17, p. 255 (citado; e ver JACOBS, Jo Ellen & PAYNE, Pamela Harms [orgs.]. *The Complete Works of Harriet Taylor Mill*. 1998, pp. 225–226; BORALEVI, Lea Campos. *Bentham and the Oppressed*. pp. 68–69.

³³⁸ _____. LXXIV. p. 3 (citado); *Notes and Queries*, 1ª série, VII. P. 66–67 1853; 12ª série, v. 143–144 1919; *Don Leon* 1866 ed.; CROMPTON, Louis. “Don Leon, Byron, and Homosexual Law Reform”. *Journal of Homosexuality*. nº 8, 1983. Ver COCKS, H. G. “Making the Sodomite Speak”. *Gender and History*. nº 18, 2006.

³³⁹ Para exemplos sugestivos, ver ELIAS, Willem. “Het Spinozistisch Erotisme van Adriaan Beverland”. In: *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting*. nº 21974; JACOB, Margaret C. *The Radical Enlightenment*. 1981, pp. 228–230; SMET, R. de. *Hadrianus Beverlandus*. 1988; MEER, Theo van der. *Sodoms Zaad in Nederland*. 1988, esp. cap. VI; Davidson, Nicholas. “Theology, Nature and the Law”. In: DEAN, Trevor & LOWE, K. J. P. (orgs.). *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, 1994, e seu artigo “Sodomy in Early Modern Venice”. In: BETTERIDGE, Tom (org.). *Sodomy in Early Modern Europe*. 2002; HULL, Isabel V. *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815*. 1996; ISRAEL, Jonathan I. *Radical Enlightenment*. 2001, pp. 86–89, 94–96, 630–631, 674, 676 e seu livro *Enlightenment Contested*. 2006, pp. 366, 579–589, 601–602, 809–810; MUIR, Edward *The Culture Wars of the Late Renaissance*. 2007.

³⁴⁰ Neste caso, especialmente por tendências francesas e holandesas. Exemplos destas últimas incluem a divulgação das obras de Beverland nos círculos ingleses, como fica evidente a partir dos catálogos de bibliotecas particulares do começo do século XVIII; e o “livro sobre sodomia” não identificado, enviado de Roterdã por Samuel a Jeremy Bentham em 1779 (BURNS, J. H. *et alii.* [org.]. *The Correspondence of Jeremy Bentham*. 1968–, vol. 2, p. 324), num estágio anterior do pensamento dele sobre o assunto — este livro provavelmente foi [PERRENOT, Abraham]. *Bedenkingen over het Straffen van Zekere Schandelyke Misdaad*. Amsterdã etc., 1777, cujos argumentos baseados em fundamentos bíblicos, históricos e racionais prefiguram algumas das visões do próprio Bentham. Sobre as influências inglesas no pensamento continental, ver p. ex. TORREY, Norman L. *Voltaire and the English Deists*. 1930; e, de um modo mais geral, ISRAEL. *Radical Enlightenment and Enlightenment Contested*.

³⁴¹ Portanto, discordo dos argumentos apresentados sobre este assunto por Israel, op. cit.: ver LA VOPA, Anthony J. “A New Intellectual History?”. In: *Historical Journal*. nº 52, 2009.

³⁴² [HUTCHESON Francis]. *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725, 182–190.

³⁴³ Para interpretações modernas de algumas destas questões, ver p. ex. *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, 1957; HUGHES, Graham. “Morals and the Criminal Law”. *Yale Law Journal*, nº 71, 1962; HART, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*, 1963; Idem. “Social Solidarity and the Enforcement of Morality”. In: *University of Chicago Law Review*, nº 35, 1967; Idem. “Between Utility and Rights”. In: *Columbia Law Review*, nº 79, 1979; DEVLIN, Patrick. *The Enforcement of Morals*, 1965; DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*, 1977, caps. 10–13; HONORÉ, Tony. *Sex Law*, 1978; GAVISON, Ruth. “Privacy and the Limits of Law”. *Yale Law Journal*, nº 89, 1980; GOLDSTEIN, Anne B. “History, Homosexuality, and Political Values”. *Yale Law Journal*, nº 97, 1988; FEINBERG, Joel. *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vols., 1984–8; GEORGE, Robert P. *Making Men Moral*, 1993; FINNIS, John. “The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations”. *American Journal of*

Jurisprudence, nº 42, 1997; SIMESTER, A. P. & HIRSCH, Andrew von. "Rethinking the Offence Principle". In: *Legal Theory*, nº 8, 2002; BAINHAM, Andrew & BROOKS-GORDON, Belinda. "Reforming the Law on Sexual Offences". In: BROOKS-GORDON, Belinda *et alii.* (orgs.). *Sexuality Repositioned*, 2004; DWORKIN, Gerald. "Moral Paternalism". In: *Law and Philosophy*, nº 24, 2005; BAMFORTH, Nicholas & RICHARDS, David A. J. *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender*, 2008; NUSSBAUM, Martha C. *From Disgust to Humanity*, 2010. Nos Estados Unidos, a questão de até que ponto a liberdade sexual se estendia *historicamente* também foi objeto de debate acirrado em décadas recentes, como parte das batalhas legais sobre a proteção que a Constituição deve garantir a comportamentos equivalentes no presente.

[344](#) [GOULD, Robert]. *Love Given O'r*, 1682, citando 5.

[345](#) Para visões gerais convenientes, ver p. ex. CARSON, Anne. "Putting Her in Her Place". In: HALPERIN, David et alii. (orgs.). *Before Sexuality*, 1990; POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, 1995 ed.; BRUNDAGE, James A. *Law, Sex, and Society in Medieval Europe*, 1987; BLAMIRE, Alcuin et alii. (orgs.). *Woman Defamed and Woman Defended*, 1992; MACLEAN, Ian. *The Renaissance Notion of Woman*, 1980; SOMMERVILLE, Margaret R. *Sex and Subjection*, 1995; FLETCHER, Anthony. *Gender, Sex and Subordination in England 1500–1800*, 1995, caps. 3–4; WIESNER-HANKS, Merry E. *Christianity and Sexuality in the Early Modern World*, 2000.

[346](#) LATHAM, Robert & MATTHEWS, William (org.). *The Diary of Samuel Pepys*, 11 vols., 1970–1983, v. 17, 16 de janeiro de 1664; Universiteitsbibliotheek Leiden, MS BPL 1325, fol. 149r; HARRIS, Frances. *Transformations of Love*, 2003, 256.

[347](#) WATT, Ian. *The Rise of the Novel*, 1957, citando pp. 160–162. Sobre o surgimento destes temas, ver os brilhantes e pioneiros ensaios de SPACKS, Patricia Meyer. "Ev'ry Woman is at Heart a Rake", *Eighteenth-Century Studies*, nº 8, 1974 e COTT, Nancy F. "Passionlessness". *Signs*, nº 4, 1978; muitos bons exemplos são fornecidos em BLONDEL, Madeleine. *Images de la femme dans le roman anglais de 1740 à 1771*, 1976 & HARVEY, A. D. *Sex in Georgian England*, 1994, caps. 2–3.

[348](#) Embora, para tratamentos instigantes de questões relacionadas, ver p. ex. LEITES, Edmund. *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, 1986; WEBER, Harold M. *The Restoration Rake-Hero*, 1986; PERRY, Ruth. "Colonizing the Breast". In: *Journal of the History of Sexuality*, nº 2, 1991.

[349](#) LAQUEUR, Thomas. *Making Sex*, 1990.

[350](#) Ibidem, citando pp. 11, 20, 23 (grifo do autor). Embora o argumento de Laqueur tenha sido muito criticado, nenhuma explicação alternativa ainda foi apresentada: para exemplos representativos, ver HITCHCOCK, Tim. *English Sexualities, 1700–1800*, 1997, p. 111; SHOEMAKER, Robert B. *Gender in English Society, 1650–1850*, 1998, cap. 3; FOYSTER, Elizabeth. *Manhood in Early Modern England*, 1999, pp. 212–213; HARVEY, Karen. "The Century of Sex?". In: *Historical Journal*, nº 45, 2002. A descrição mais completa da mudança geral pode ser encontrada em Anthony Fletcher, *Gender, Sex and Subordination in England 1500–1800*, 1995, esp. cap. 19 – embora mesmo esta investigação sensível e perspicaz a explique, em última instância, como apenas "o impacto de discursos biomédicos e do desenvolvimento de uma noção romântica de feminilidade" (392).

[351](#) *Certayne Sermons, or Homelies, Appoynted by the Kynges Maiestie*, 1547, sig. Uii; LEIGH, Dorothy. *The Mothers Blessing*, 1616, p. 33; BENNETT, Judith M. "Writing Fornication". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, nº 13, 2003, pp. 146–147; DURHAM, James. *A Practical Exposition of the X Commandments*, 1675), p. 355; BAXTER, Richard A *Christian Directory*, 1673, p. 395.

[352](#) Sobre este parágrafo e os seguintes, ver esp. CAPP, Bernard. *When Gossips Meet*, 2003, caps. 4, 6 (aqui citando p. 227); GOWING, Laura. *Common Bodies*, 2003, caps. 2, 3. Ver QUARF, G. R. *Wanton Wenches and Wayward Wives*, 1979, *passim*; HINDLE, Steve. "The Shaming of Margaret Knowlsey". In: *Continuity and Change*, nº 9, 1994; WALKER, Garthine. "Re-reading Rape and Sexual Violence in Early Modern England". In: *Gender and History*, nº 10, 1998.

[353](#) LATHAM, Robert & MATHEWS, William (ed.). *The Diary of Samuel Pepys*, 11 vols., 1970–1983, vol. 5, pp. 37, 322, 351; vol. 4, pp. 20, 40; BRYANT, Arthur. *Samuel Pepys*, 3 vols., 1933–1938), vol. 3, pp. 166–167, 386. Sobre o elemento de troca, aceitação e cumplicidade feminina dentro deste contexto social e sexual dominado pelos homens, ver DABHOIWALA, Faramerz. "The Pattern of Sexual Immorality". In: GRIFFITHS, Paul & JENNER, Mark S. R. (eds.). *Londinopolis*, 2000.

[354](#) Ver esp. GOWING. *Common Bodies*, citando p. 61; CLARK, Anna. *Women's Silence, Men's Violence*, 1987; SIMPSON, Antony E. "Vulnerability and the Age of Female Consent". In: ROUSSEAU, G. S. & PORTER, Roy (eds.). *Sexual Underworlds of the Enlightenment*, 1987; TRUMBACH, Randolph. *Sex and the Gender Revolution*, 1998, esp. cap. 7; MELDRUM, Tim. *Domestic Service and Gender 1660–1750*, 2000, cap. 4; INGRAM, Martin. "Child Sexual Abuse in Early Modern England". In: BRADDICK, Michael J. &

WALTER, John. *Negotiating Power*, 2001; CAPP. *When Gossips Meet*, cap. 4; FLETCHER, Anthony. *Gender, Sex and Subordination in England 1500–1800*, 1995, pp. 93–94, e a literatura citada ali.

[355](#) [FIELDING, Henry]. *Ovid's Art of Love Paraphrased*, 1747, citando pp. 31, 39, 75, 77; DONALDSON, Ian. *The Rapes of Lucretia*, 1982), cap. 5; HARVEY, A. D. *Sex in Georgian England*, 1994, cap. 4; DICKIE, Simon “Fielding’s Rape Jokes”. In: *Review of English Studies* n° 61, 2010.

[356](#) Ver p. ex. BARNUM, Priscilla Heath (ed.). *Dives and Pauper*, Early English Text Society, 1976–2004, vol. 2. 67–71; [MILTON, John]. *An Apology against a Pamphlet*, 1642, 18; HERRUP, Cynthia B. *A House in Gross Disorder*, 1999; BLACKBURN, Simon. *Lust*, 2004, caps. 3–4; PETERS, Christine. *Women in Early Modern Britain, 1450– 1640*, 2004, cap. 3.

[357](#) VIETH, David M. (ed.). *The Complete Poems of John Wilmot, Earl of Rochester*, 1968, citando pp. 48, 60–61; LOVE, Harold. *English Clandestine Satire 1660–1702*, 2004, pp. 61–62 e cap. 6 (citando p. 213); WILSON, John Harold. *Court Satires of the Restoration*, 1976), *passim*; SHARP, Buchanan. “Popular Political Opinion in England 1660–1685”. In: *History of European Ideas*, n° 10, 1989; WEIL, Rachel. “Sometimes a Sceptre is Only a Sceptre”. In: HUNT, Lynn (ed.). *The Invention of Pornography*, 1993; BRYSON, Anna *From Courtesy to Civility*, 1998, cap. 7; SOUTHCOMBE, George & TAPSELL, Grant. *Restoration Politics, Religion and Culture*, 2010, pp. 150–60.

[358](#) CAPP. *When Gossips Meet*, p. 145.

[359](#) Para exemplos típicos, ver *A Brief Collection of some Memorandums*, 1689), p. 3; *Athenian Mercury*, II/13, 1691), questão 3; [DUNTON, John]. *The Night-Walker* I/1, 1696), prefácio; *God’s Judgements against Whoring*, 1697, p. 45; GAILHARD, J[ean]. *Four Tracts*, 1699), p. 2.

[360](#) [SWIFT, Jonathan]. *A Project for the Advancement of Religion*, 1709, pp. 10–11; *The Guardian*, n° 45, (2 de maio de 1713).

[361](#) SECORD, Arthur Wellesley. (ed.). *Defoe’s Review*, 9 vols. 1938, vol. 3, p. 132 (5 de novembro de 1706) (ver [DEFOE, Daniel]. *Conjugal Lewdness*, 1727, pp. 288–289; *Marriage Promoted*, 1690, p. 27; FIELDING, Henry *The Covent-Garden Journal* [1752], ed. Bertrand A. Goldgar, 1988, citando n°s 20 e 57; *Critical Remarks on Sir Charles Grandison*, 1754), p. 31.

[362](#) HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap* [1773], pp. 56–57; BARRY, Edward. *Theological... Essays* [1790?], p. 75; *Advice to Unmarried Women*, 1791, p. 33; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress and Present State of the Magdalen Charity*, 1761, prefácio; *Reflections Arising from the Immorality of the Present Age*, 1756), p. 45.

[363](#) BACON, Francis. *New Atlantis*, publicado junto com seu *Sylva Sylvarum*, 1627), citando p. 27; KARRAS, Ruth Mazo. *Common Women*, 1996; HASELKORN, Anne M. *Prostitution in Elizabethan and Jacobean Comedy*, 1983.

[364](#) [DUNTON, John]. *The Night-Walker*, 1696–1697, citando I/3, sig. [A3r]; I/4, p. 22; II/3, p. 13; II/4, sig. [A3v]; ver ibidem, I/1, sigs A2r–Br; *Account of the Societies for Reformation of Manners*, p. 93–97; A. M. *The Reformed Gentleman*, 1693; [DUNTON, John]. *The Hazard of a Death-Bed-Repentance*, 1708.

[365](#) BOND, Donald F. (ed.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, esp. n°s 182 (citado), 190 (citado), 208, 266 (citado), 274, 276, 528; *Original and Genuine Letters sent to the Tatler and Spectator*, 2 vols. 1725, I. 54.

[366](#) “Capt. Johnson”. In: *The History of [...] Eliz. Mann*, 1724, citando IV–V, p. 43–5; [DEFOE, Daniel?]. *Some Considerations upon Street-Walkers* [1726], citando p. 8; BOND, *Spectator*, citando n° 266; ver também SECORD, Arthur Wellesley (org.). *Defoe’s Review*, 9 vols., 1938, vol. 9, p. [84] (6 de janeiro de 1713); [WILCOCKS], Joseph. *The Righteous Magistrate*, 1723, 13.

[367](#) *The Prentice’s Tragedy* [1700?]; *An Excellent Ballad of George Barnwell* (diversas edições); LILLO, George. *The London Merchant*, 1731, citando ato I, cena 2 e ato IV, cena 2; Idem. ODNB.

[368](#) FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, pp. 393, 415 (ver também pp. 400–401); DODD, William *A Sermon on St. Matthew*, 1759, p. 12; HOLLOWAY,

Robert. *The Rat-Trap* [1773], pp. 57–58. Ver *The Holy Penitent*, 1740, p. 3; COBDEN, Edward A. *Persuasive to Chastity*, 1749; *Gentleman's Magazine*, xix. pp. 125–127 (março de 1749).

[369](#) *The Adventurer*, nºs 86, 134–136, 1753–4; *The Rambler*, nºs 170–171, 1751; [DODD, William]. *The Sisters*, 2 vols. 1754; INCHBALD, Elizabeth. *Nature and Art*, 2 vols. 1796; *Innocence Betrayed, or the Perjured Lover*, citando Penrith (org.) [c. 1800], pp. 3–5.

[370](#) LONSDALE, Roger (org.). *The New Oxford Book of Eighteenth-Century Verse*, 1984, p. 683.

[371](#) [CLELAND, John]. *Memoirs of a Woman of Pleasure*, 2 vols. 1749 e seu livro *The Case of the Unfortunate Bosavern Penlez*, 1749, citando p. 13; ver Ruth Bernard Yeazell, *Fictions of Modesty*, 1991, cap. 7, e, para exemplos do século XIX, TRUDGILL, Eric. *Madonnas and Magdalens*, 1976, cap. 11.

[372](#) “Estas mulheres infelizes que vivem da prostituição”, concordou Adam Smith em 1776, eram “talvez as mais belas mulheres do território britânico”. CAMPBELL, R. H.; SKINNER, A. S. & TODD, W. B. (org.). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [Investigação da natureza e causas da riqueza das nações], I. xi. b. 1976, p. 41. (N. do A.)

[373](#) DABHOIWALA, Faramerz. “The Pattern of Sexual Immorality”. In: GRIFFITHS, Paul & JENNER, Mark S. R. (orgs.). *Londinopolis*, 2000, citando p. 97; OBP t17300704-40; EVANS, Tanya “Unfortunate Objects”: *Lone Mothers in Eighteenth-Century London*, 2005.

[374](#) Ver p. ex. Ibidem.; OED. “unfortunate”; OBP. “unfortunate” e “misfortunate”.

[375](#) Excelentes introduções ao contexto mais amplo incluem RENDALL, Jane. *The Origins of Modern Feminism*, 1985; KNOTT, Sarah & TAYLOR, Barbara (orgs.). *Women, Gender and Enlightenment*, 2005; O'BRIEN, Karen. *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, 2009.

[376](#) Sobre os temas deste parágrafo e dos seguintes, ver esp. ROBERTS, David. *The Ladies: Female Patronage of Restoration Drama*, 1989; HOWE, Elizabeth. *The First English Actresses*, 1992; HUGHES, Derek. *English Drama 1660–1700*, 1996, e seu artigo “Rape on the Restoration Stage”. In: *The Eighteenth Century*, nº 46, 2005. Sobre o tratamento comum do estupro como metáfora para o martírio religioso e a tirania política na literatura anterior, ver esp. DONALDSON, Ian. *The Rapes of Lucretia*, 1982; SWÄRDH, Anna. *Rape and Religion in English Renaissance Literature*, 2003.

[377](#) Citando ato I, cena 3; ato II, cena 1.

[378](#) ROWE, Nicholas *The Fair Penitent*, 1703, citando ato I, cena 2; ato II, cena 1; ato III, cena 1; ato V, cena 1; Epílogo; Idem, *The Tragedy of Jane Shore*, 1714) citando ato I, cena 2; SCOTT, Maria M. *Re-Presenting “Jane” Shore*, 2005.

[379](#) “Frisky” remete ao sentido de “vivaz, esperta”, “tricksy” significa “astuta, ardilosa”, e “tricklove” seria algo como “amor ardiloso”. (N. do T.)

[380](#) OTWAY, Thomas. *The Orphan*, 1680, ato I, cena final; ato III, cena 1. Ver STAVES, Susan. *Players' Scepters*, 1979, esp. cap. 5; HUGHES. *English Drama*, esp. cap. 1.

[381](#) Para introduções aos temas dos parágrafos seguintes, ver p. ex. ROGERS, Katharine M. *Feminism in Eighteenth-Century England*, 1982; SPENCER, Jane. *The Rise of the Woman Novelist*, 1988; PEARSON, Jacqueline. *The Prostituted Muse*, 1988; TURNER, Cheryl. *Living by the Pen*, 1992; BALLASTER, Ros. *Seductive Forms*, 1992; EGER, Elizabeth (org.). *Women, Writing and the Public Sphere*, 1730–1830. 2001; CLARKE, Norma. *The Rise and Fall of the Woman of Letters*, 2004; STAVES, Susan. *A Literary History of Women's Writing in Britain, 1660–1789*, 2006; APETREI, Sarah. *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, 2010.

[382](#) [BEHN, Aphra]. *The Revenge*, 1680, citando ato II, cena 2; [FYGE, Sarah]. *The Female Advocate*, 1686, citando pp. 4, 10–11, 21.

[383](#) RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747–8], Angus Ross (org.), 1985, citando perfácio; AUSTEN, Jane. *Northanger Abbey*, 1818, citando cap. 5. Sobre a definição e evolução do gênero, ver esp. WATT, Ian. *The Rise of the Novel*, 1957, cap. 1; MCKEON, Michael. *The Origins of the English Novel 1600–1740*, 1987; HUNTER, J. Paul. *Before Novels: The Cultural Contexts of Eighteenth-Century English Fiction*, 1990; HAMMOND, Brean S. *Professional Imaginative Writing in England*,

1670–1740, 1997; WARNER, William B. *Licensing Entertainment*, 1998.

[384](#) ‘Para um historiador’, em contraste, ‘grandes habilidades... não são pré-requisito’, observou Samuel Johnson, ‘pois na composição histórica, todos os grandes poderes da mente humana ficam quiescentes — e nenhum escritor tem tarefa mais fácil que o historiador’. Boswell, *Vida de Johnson*, George Birkbeck Hill & L. F. Powell (orgs.), 6 vols. (1934-50), i. 424-5. (N. do A.)

[385](#) MANLEY, Delarivier. *New Atalantis* [1709], Ros Ballaster (org.), 1991, citando p. 45; SPENCER. *Rise of the Woman Novelist*, cap. 4.

[386](#) ASTELL, Mary. *Some Reflections upon Marriage*, 1700, citando pp. 65, 68, 74–75; [CAVENDISH, Margaret], duquesa de Newcastle, *The Convent of Pleasure*, ato I, cena 2, em suas *Plays Never Before Printed*, 1668; [MASHAM, Damaris]. *Occasional Thoughts*, 1705), pp.154–156; [TAYLOR, John]. *The Womens Sharpe Revenge*, 1640, pp. 7–9, 119–120, 130–137. Ver KILLIGREW, Thomas. *Comedies and Tragedies*, 1664, pp. 339, 396–397 (Thomaso, parte I, ato II, cena 4; parte II, ato I, cena 5).

[387](#) Ver p. ex. BLAMIRE, Alcuin. *The Case for Women in Medieval Culture*, 1997, pp. 38, 47–48, 132, 135, 138–142, 153–137; a fascinante discussão em BARNUM, Priscilla Heath (org.). *Dives and Pauper*, 2 vols. Early English Text Society, 1976–2004, i. 2. pp. 71–95; e o exemplo mais famoso, o prólogo da Mulher de Bath, de Chaucer (SKEAT, Walter W. (org.). *The Complete Works of Geoffrey Chaucer*, 1957 ed., pp. 573–574).

[388](#) Além das obras citadas na nota 6 acima, ver p. ex. SHEVELOW, Kathryn. *Women and Print Culture*, 1989; BERRY, Helen. *Gender, Society and Print Culture in Late- Stuart England*, 2003; WHYMAN, Susan E. *The Pen and the People*, 2009.

[389](#) *The London Journal*, nº 359, (11 de junho de 1726). A descoberta do corpo da mulher já tinha sido amplamente noticiada: ver p. ex. *Daily Post*, nº 2088 (3 de junho de 1726). Mesmo que a carta não seja legítima, ou tenha sido editada para publicação, sua forma e conteúdo ilustram como as convenções destas narrativas haviam se tornado distintas e disseminadas, já no meio da década de 1720.

[390](#) *The Rambler*, nº 18, 1750.

[391](#) Sobre sua popularidade, e suas ressonâncias sexuais e políticas mais profundas, ver p. ex. Susan Staves, “British Seduced Maidens”. In: *Eighteenth-Century Studies*, nº 14, 1980–81; CLARK, Anna. “The Politics of Seduction in English Popular Culture, 1748–1848”. In: RADFORD, Jean (org.). *The Progress of Romance*, 1986; POTTER, Tiffany. “Genre and Cultural Disruption”. In: *English Studies in Canada*, nº 29, 2003; BINHAMMER, Katherine. *The Seduction Narrative in Britain, 1747–1800*, 2009; BOWERS, Toni. *Force or Fraud: British Seduction Stories and the Problem of Resistance 1660– 1760*, 2011; e as obras citadas na nota 7 abaixo.

[392](#) [RICHARDSON, Samuel]. *Letters Written to and for Particular Friends*, 1741; mas começado antes de *Pamela*, e uma das inspirações deste romance, citando pp. 30, 94, 131, 179, 182, 200–201; BARBAULD, Anna Laetitia (org.). *The Correspondence of Samuel Richardson*, 6 vols., 1804, vol. 4, pp. 292–293.

[393](#) Para um caso similar, da vida real, de meados da década de 1740, com notáveis paralelos com Pamela, ver Giles Worsley, “A sedução de Elizabeth Lister”, *Women’s History Review*, 13 (2004) — é muito tentador supor que os protagonistas devem ter lido o romance de Richardson. (N. do A.)

[394](#) EAVES, T. C. Duncan & KIMPEL, Ben D. *Samuel Richardson*, 1971, pp. 87–8; *London Journal* (6 de abril de 1723), 3; Westminster Public Library, E.2576, nº 103, 1724), citado em TRUMBACH, Randolph. “Modern Prostitution and Gender in *Fanny Hill*”. In: ROUSSEAU, G. S. & PORTER, Roy. *Sexual Underworlds of the Enlightenment*, 1987), p. 76; *The Proceedings at the Sessions of the Peace [...] against Francis Charteris, Esq.*, 1730, citando p. 4.

[395](#) [RICHARDSON]. *Letters Written to [...] Friends*, pp. 79–84.

[396](#) RICHARDSON, Samuel. *Pamela; or, Virtue Rewarded* [1740], Thomas Keymer e Alice Wakely (orgs.), 2001, citando pp. 108, 110, 134–135, 137.

[397](#) Ibidem, pp. 213; RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747– 8], Angus Ross (orgs.), 1985, citando a lista de personagens.

[398](#) Ver p. ex. UTTER, Robert Palfrey & NEEDHAM, Gwendolyn Bridges. *Pamela's Daughters*, 1936; EAVES & KIMPEL. *Richardson*, cap. XXIV; DOODY, Margaret Anne. *A Natural Passion*, 1974, cap. XIV; GOLDBERG, Rita. *Sex and Enlightenment*, 1984; PERRY, Ruth. "Clarissa's Daughters". In: *Women's Writing* 1, 1994; HESSINGER, Rodney. "Insidious Murderers of Female Innocence", In: SMITH, Merrill D. *Sex and Sexuality in Early America*, 1998; KEYMER, Thomas & SABOR, Peter. *Pamela in the Marketplace*, 2005.

[399](#) CHAPMAN, R. W. (org.). *Fragment of a Novel written by Jane Austen*, 1925, cap. 8. Vale lembrar que *Sir Charles Grandison* era o romance favorito de Austen.

[400](#) WEIS, Charles McC. & FREDERICK POTTLE, A. (orgs.). *Boswell in Extremes*, 1776–1778, 1970, p. 180; ver Yale Lewis Walpole Library, Hanbury Williams MSS, vol. 68, fol. 74r, 1745; RICHARDSON, *Clarissa*, Ross (org.), carta 115.

[401](#) Era ridículo como todos eram obcecados pelo "mérito fictício" da castidade feminina, queixou-se Shelley em 1812: na verdade, sedução era um termo que "não podia ter significado algum, numa sociedade racional". The Letters of Percy Bysshe Shelley, Frederick L. Jones (org.), 2 vols. (1964), i. 323. (N. do A.)

[402](#) "MELMOTH, Courtney" [i.e. Samuel Jackson Pratt]. *The Pupil of Pleasure*, 2 vols. 1776, citando i. 2; *Byron's Letters and Journals*, MARCHAND, Leslie A. (org.). 13 vols. 1973–94, vol. 3, 1813, p. 108.

[403](#) Ver p. ex. SABOR, Peter. "Richardson, Henry Fielding, and Sarah Fielding". In: KEYMER, Thomas & MEE, Jon (orgs.). *The Cambridge Companion to English Literature 1740–1830*, 2004; EAVES & KIMPEL. *Richardson*, p. 302; HILL, George Birkbeck e POWELL, L. F. (orgs.). *Boswell's Life of Johnson*, 6 vols. 1934–50, vol. 2, p. 495 (citado).

[404](#) FIELDING, Henry. *Tom Jones*, 1749, citando livro XIV, cap. IV; Ver PARK, William. "Fielding and Richardson". In: *Publications of the Modern Language Association of America*, n° 81, 1966; EAVES e KIMPEL. *Richardson*, pp. 134, 297, 303–305; BATTISTIN, Martin C. & PROBYN, Clive T. (orgs.). *The Correspondence of Henry and Sarah Fielding*, 1993, pp. 70–71.

[405](#) FIELDING, Henry. *Amelia*, 1751, livro I, caps. 6–9 (citando cap. 8).

[406](#) Ibidem, citando livro VII, caps. 7 e 9.

[407](#) Ver p. ex. CARROLL, John (org.). *Selected Letters of Samuel Richardson*, 1964, pp. 141, 272–5; EAVES & KIMPEL. *Richardson*, pp. 366, 370 (citado); BARBAULD (org.). *Correspondence of Samuel Richardson*, III, pp. 7–10.

[408](#) Ibidem. citando VI. 42–44, 62–66, 75; [PLUMMER, Francis]. *A Candid Examination of the History of Sir Charles Grandison*, 3ª ed., 1755, citando p. 49. Ver BOND, Donald F. (org.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, n° 154; EAVES e KIMPEL. *Richardson*, pp. 322, 354, 369, 375; RICHARDSON, Samuel. *The History of Sir Charles Grandison* [1753–1754], Jocelyn Harris (org.), 3 vols. 1972; "A Concluding Note by the Editor"; [PRIESTLEY, Joseph]. *Considerations for the Use of Young Men* [1778], pp. 20–22.

[409](#) Na primeira carta que escreveu a Richardson, durante a leitura de *Clarissa*, ela já tinha (anonimamente) confessado, "embora eu enrubesça [...], que mesmo que fosse morrer por isso, não posso deixar de ter apreço por Lovelace", e fantasiava sobre sua redenção: "Um marido impecável eu fiz dele, até mesmo sem risco de uma recaída" (BARBAULD, Anna Laetitia [org.]. *The Correspondence of Samuel Richardson* [A correspondência de Samuel Richardson]. 6 vols. 1804, vol. 4, pp. 180–181). (N. do A.)

[410](#) PHILP, Mark. *Godwin's Political Justice*, 1986), p. 177 n. 5; KER, (John) Bellenden. ODNB ; ver FLETCHER, Anthony. *Gender, Sex and Subordination in England 1500–1800*, 1995, pp. 342–346.

- [411](#) Ver p. ex. DWYER, John. *Virtuous Discourse*, 1987, esp. cap. 5; COHEN, Michele. *Fashioning Masculinity*, 1996; CARTER, Philip. *Men and the Emergence of Polite Society*, 2001; TAGUE, Ingrid H. *Women of Quality*, 2002; APETREI, Sarah. *Women, Feminism and Religion in Early Enlightenment England*, 2010.
- [412](#) MILLAR, John. *The Origin of the Distinction of Ranks*, 1779, citando pp. 104–105; HUME, David. *Essays Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (org.), 1987, p. 131; O'BRIEN, Karen. *Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain*, 2009, cap. 3; TODD, Janet & BUTLER, Marilyn. *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols. 1989), citando pp. 124–125.
- [413](#) WREN, Christopher. *Parentalia*, 1750, p. 261; LOUGEE, Carolyn C. *Le Paradis des Femmes*, 1976; MACLEAN, Ian. *Woman Triumphant*, 1977; BRYSON, Anna. *From Courtesy to Civility*, 1998, pp. 126–128; STUURMAN, Siep. “The Deconstruction of Gender”. In: KNOTT, Sarah & TAYLOR, Barbara (orgs.). *Women, Gender and Enlightenment*, 2005.
- [414](#) [RAMESEY, William]. *The Gentlemans Companion*, 1672, pp. 9–10.
- [415](#) BOND, Donald F. (org.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, n°s 57, 433.
- [416](#) RAND, Benjamin. *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, 1900), p. 337; [FORRESTER, James]. *The Polite Philosopher*, 1734, p. 49; “WAGSTAFF, Simon” [i.e. Jonathan Swift]. *A Complete Collection of Genteel and Ingenious Conversation*, 1738, pp. xxix–xxx; HUME. *Essays*, Miller (org.), p. 134 (“Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”).
- [417](#) BOND (org.) *Spectator*, n°s 433–434; ALEXANDER, William. *The History of Women*, 2 vols., 1779, vol. 1, p. 103. Para muitos outros exemplos, ver MORAN, Mary Catherine. “The Commerce of the Sexes”, In: TRENTMANN, Frank (org.). *Paradoxes of Civil Society*, 2000; SEBASTIANI, Silvia. “‘Race’, Women and Progress in the Scottish Enlightenment”. In: KNOTT & TAYLOR (orgs.). *Women, Gender*; O'BRIEN. *Women and Enlightenment*, esp. cap. 2.
- [418](#) LESLIE A. Marchand (org.). *Byron's Letters and Journals*, 13 vols. 1973–1994, vol. 3, p. 109; CARROLL, John (org.). *Selected Letters of Samuel Richardson*, 1964, pp. 82, 189; [RICHARDSON, Samuel]. *Letters Written to and for Particular Friends*, 1741, p. 94; Idem. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747–8], Angus Ross (org.), 1985, Prefácio (citado), carta 499. Ver *Critical Remarks on Sir Charles Grandison*, 1754, p. 16; PENNINGTON, Sarah. *An Unfortunate Mother's Advice to her Absent Daughters*, 1761, p. 97.
- [419](#) Citando RICHARDSON, Samuel. *Pamela; or, Virtue Rewarded* [1740], Thomas Keymer e Alice Wakely (orgs.), 2001, pp. 6, 408.
- [420](#) HUME. *Essays*, Miller (org.), 134; John BROWN. *On the Female Character and Education*, 1765, p. 15. Ver TAGUE, Ingrid H. “Love, Honor, and Obedience”. In: *Journal of British Studies*, n° 40, 2001, p. 87–89.
- [421](#) Ver SWARTZ, Helen M. & SWARTZ, Marvin (orgs.). *Disraeli's Reminiscences* [Reminiscências de Disraeli], 1975, p. 120: “Lady Tankerville perguntou ao lorde Lyndhurst se ele acreditava em amizade platônica. ‘Depois, mas não antes’ foi a resposta”. (N. do A.)
- [422](#) BOND (org.), *Spectator*, n° 156; “RANDALL, Anne Frances” [i.e. Mary Robinson]. *A Letter to the Women of Englan*, 1799, p. 76; MORE, Hannah. *Strictures on the Modern System of Female Education*, 2 vols. 1799), vol. 1, pp. 27–28; HALSBAND, Robert (org.). *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 3 vols. 1965–1967, vol. 1, p. 35; *The Guardian*, n° 45 (2 de maio de 1713). Introduções úteis à literatura prescritiva são CHILDS, Fenela Ann. “Prescriptions for Manners in English Courtesy Literature, 1690–1760, and their Social Implications” (University of Oxford, tese de doutoramento, 1984) e JONES, Vivien. *Women in the Eighteenth Century*, 1990.
- [423](#) Um relatório de julgamento de 1803, citado em STONE, Lawrence. *Road to Divorce*, 1990, p. 290. Ver p. ex. TODD, Janet. *Sensibilit*, 1986; MULLAN, John. *Sentiment and Sociability*, 1988, cap. 5; BARKER-BENFIELD, G. J. *The Culture of Sensibility*, 1992; Carter, *Men and the Emergence of Polite Society*, caps. 2–3.

[424](#) BROWN, John. *On the Female Character and Education*, 1765, citando pp. 7, 10; HAZELAND, William. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum*, 1761, p. 4; sobre Rousseau e o pensamento inglês, ver p. ex. YEAZELL, Ruth Bernard. *Fictions of Modesty*, 1991, cap. 2; TAYLOR, Barbara. *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*, 2003.

[425](#) A mesma ideia seria defendida por John Stuart Mill em 1826: “O bom tratamento às mulheres [...] é uma das marcas mais infalíveis da alta civilização. Mas parece-se considerar muito pouco em que consiste o bom tratamento às mulheres. Ele não consiste em as tratar como ídolos a serem cultuados, ou como adornos que se usam para exibir aos outros; assim como não consiste em as trancar feito joias numa caixa, apartadas da luz do sol e da vista dos homens. Em ambos os casos, este tratamento é uma prova de que elas são valorizadas; não fosse assim, por que se despendem tantos esforços com elas? Mas em ambos os casos elas são valorizadas exatamente como belos adornos; o valor atribuído a elas é bem compatível com a perfeita indiferença a sua felicidade ou pesar.” ROBSON, J. M. et ali. *The Collected Works of John Stuart Mill* [Obra reunida de John Stuart Mill]. 33 vols. 1963–1991, vol. 20, pp. 45-46. (N. do A.)

[426](#) [HAYS, Mary]. *Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women*, 1798, p. 234; TODD & BUTLER (orgs.). *Works of Mary Wollstonecraft*, vol. 77, 195; AIKIN, Lucy. *Epistles on Women*, 1810, p. 63.

[427](#) TODD & BUTLER (orgs.). *Works of Mary Wollstonecraft*, vol. 77, 208 (ver ibidem, pp. 196, 209–210, 265, mas também POOVEY, Mary. *The Proper Lady and the Woman Writer*, 1984, cap. 2); [HAYS]. *Appeal*, pp. 231–232; WALKER, Gina Luria. “Mary Hays, 1759– 1843”. In: KNOTT & TAYLOR (orgs.). *Women, Gender*; JONES, Vivien. “The Tyranny of the Passions”, In: LEDGER, Sally et alii. (orgs.). *Political Gender*, 1994. Um tratamento extraordinariamente perspicaz destes assuntos é TAYLOR. *Mary Wollstonecraft*.

[428](#) [RAMESEY, William]. *The Gentlemen's Companion*, 1672, p. 13.

[429](#) POPE, Alexander. *Of the Characters of Women: An Epistle To a Lady*, 1735, linha 216.

[430](#) RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747–8], Angus Ross (orgs.), 1985, carta 165; ver LEGATES, Marlene. “The Cult of Womanhood in Eighteenth-Century Thought”. In: *Eighteenth-Century Studies*, nº 10, 1976; POOVEY, Mary. *The Proper Lady and the Woman Writer*, 1984.

[431](#) Ver esp. a brilhante análise de JONES, Vivien. “The Seductions of Conduct”. In: PORTER, Roy & ROBERTS, Marie Mulvey (orgs.). *Pleasure in the Eighteenth Century*, 1996 e YEAZELL, Ruth Bernard. *Fictions of Modesty*, 1991.

[432](#) DEFOE, Daniel. *The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders* [1722], David Blewett (org.), 1989, citando pp. 56–57, 61, 65.

[433](#) Ibidem, citando pp. 39, 63–4.

[434](#) [LOCKE, John]. *Some Thoughts Concerning Education*, 1693, § 1.

[435](#) “Philogamus”. In: *The Present State of Matrimony*, 1739, pp. 17–18; RICHARDSON, Samuel. *Pamela; or, Virtue Rewarded* [1740], Thomas Keymer e Alice Wakely (orgs.), 2001, citando pp. 242 (ver pp. 443–444); Idem. *Clarissa*, Ross (orgs.), citando carta 157.1 e conclusão.

[436](#) *Advice to Unmarried Women*, 1791, pp. 36–37. Ver HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap* [1773], p. 97.

[437](#) *Innocence Betrayed, or the Perjured Lover* [c. 1800], citando [2]; MAXWELL, Francis Kelly. *A Sermon Preached at Different Churches*, 1763, citando p. 14; *London Chronicle*, 1 de fevereiro de 1759; PORTEUS, Beilby. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum* [1773], pp. 14–17, 19–20.

[438](#) FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, nº 66 (grifo do autor); ver *The Centinel*, nº 36 (30 de julho de 1757).

[439](#) GRAHAM, Catharine Macaulay. *Letters on Education*, 1790, pp. 218–19. Sobre a onipresença desta ideia em todo o espectro ideológico, ver p. ex. MORE, Hannah. *Strictures on the Modern System of Female Education*, 2 vols. 1799; THOMPSON, William. *Appeal of One Half the Human Race*, 1825; JONES, Vivien. “Advice and Enlightenment”. In: KNOTT, Sarah & TAYLOR, Barbara (orgs.). *Women, Gender and Enlightenment*, 2005.

[440](#) AGOSTINHO. *Cidade de Deus*, livro 1, cap. 28; *The Centinel*, nº 36 (30 de julho de 1757); HOLLOWAY. *Rat-Trap*, 89.

[441](#) “RANDALL, Anne Frances” [i.e. Mary Robinson]. *A Letter to the Women of England*, 1799, citando pp. 77 e 7–8; GRAHAM, Macaulay. *Letters on Education*, p. 212; [HAYS, Mary]. *Appeal to the Men of Great Britain in Behalf of Women*, 1798, pp. 235–237; ver GREGORY, John. *A Father’s Legacy*, 1774, p. 34; [WARTON, Jane]. *Letters Addressed to Two Young Married Ladies*, Dublin, 1782, pp. 23–24; ROBINSON, [Mary]. *The Natural Daughter*, 2 vols., 1799; *The Victim*, 1800, pp. 50–52; SHAFFER, Julie. “Ruined Women and Illegitimate Daughters”. In: KITTREDGE, Katharine (org.). *Lewd and Notorious*, 2003.

[442](#) [HAYS], *Appeal*, p. 235; PALEY, William *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785, p. 252 (grifo do autor); University College London, manuscritos de Jeremy Bentham, LXXII. 207, 210. Ver MACKENZIE, George. *The Laws and Customes of Scotland*, 1678, p. 168; [FIELDING, Henry]. *Rape upon Rape*, 1730, ato I, cena 10; Idem. *Covent-Garden Journal*, Goldgar (org.), nº 57; [BOLTON, Robert]. *An Answer to the Question*, 1755, pp. 37–38.

[443](#) [RICHARDSON, Samuel]. *Letters and Passages Restored from the Original Manuscripts of the History of Clarissa*, 1751, p. 59 (de um trecho acrescentado à carta 152 a partir da terceira edição). Para reiterações típicas destes tropos muito antigos, ver p. ex. ALLESTREE, Richard. *The Ladies Calling*, Oxford, 1673, parte I, seção 1; KELLY, Hugh. *Memoirs of a Magdalen*, 2 vols., 1767; *An Address to the Guardian Society*, 1817, pp. 10–16; ZEDNER, Lucia. *Women, Crime and Custody in Victorian England*, 1991, esp. pp. 40–41, 48–50, 80–82.

[444](#) PALEY. *Principles*, p. 252; “LAYMAN, A” [i.e. Bernard Mandeville]. *A Modest Defence of Publick Stews*, 1724, pp. 45–47; *A Collection of Miscellany Letters, Selected out of Mist’s Weekly Journal*, 4 vols., 1722–7, vol. 4, p. 235–236.

[445](#) RICHARDSON. *Pamela*, Keymer e Wakely (orgs.), citando pp. 383, 385, 394 (ver p. ex. 8, 35–36, 41, 53, 66, 71, 162, 164, 230, 292, 455); *Critical Remarks on Sir Charles Grandison*, 1754, pp. 35–36, 58 (citado).

[446](#) Ver esp. DAVIDOFF, Leonore & HALL, Catherine. *Family Fortunes*, 1987; CLARK, Anna. *The Struggle for the Breeches*, 1995.

[447](#) BLACKWELL, Elizabeth. *The Human Element in Sex*, 1884 ed., citando p. 51. Ver p. ex. WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society*, 2ª ed. 1989; MORT, Frank. *Dangerous Sexualities*, 2ª ed. 2000; LAQUEUR, Thomas. *Making Sex*, 1990, cap. 6.

[448](#) [LONG, Edward]. *Candid Reflections*, 1772, pp. 48–49; TRUSLER, John. *The London Advise*, 1786, pp. 47–48; STONE, Lawrence. *Road to Divorce*, 1990, p. 89; *Critical Remarks on Sir Charles Grandison*, pp. 27–33; *Boswell in Extremes*, 1776–1778, WEIS, Charles McC. & POTTLE, Frederick A. (orgs.), 1970, pp. 342–343.

[449](#) HILL, George Birkbeck & POWELL, L. F. (orgs.). *Boswell’s Life of Johnson*, 6 vols. 1934–1950, vol. 3, p. 353. Para exemplos típicos, ver SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, R. H. Campbell, A. S. Skinner, e W. B. Todd (orgs.), 1976, I. VIII. 37–8; PALEY. *Principles*, pp. 275; MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population* [edições de 1803–26], Patricia James (org.), 2 vols., 1989, p. ex. II. 113–114; *Address to the Guardian Society*, pp. 18–20, 42–3; STONE. *Road to Divorce*, pp. 256–259; ANDREW, Donna. “Adultery à-la-Mode” In: *History*, nº 82, 1997.

[450](#) MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population* [eds. de 1803–26], Patricia James (org.), 2 vols., 1989, vol. 1, p. 250. A dinâmica sexual do namoro, casamento e divórcio neste período é ilustrada a partir de diferentes perspectivas em STONE, Lawrence. *Uncertain Unions*, 1992 e *Broken Lives*, 1993; TRUMBACH, Randolph. *Sex and the Gender Revolution*, 1998; BAILEY, Joanne, *Unquiet Lives*, 2003; VICKERY, Amanda. *Behind Closed Doors*, 2009.

[451](#) BACON, Francis. *New Atlantis*, publicado com sua *Sylva Sylvarum*, 1627, citando p. 27; BUTLER, Samuel. *Satires and Miscellaneous Poetry and Prose*, René Lamar (org.), 1928, citando p. 218;

CHERNAIK, Warren. *Sexual Freedom in Restoration Literature*, 1995, pp. 189–191; VERNON, P. F. “Marriage of Convenience and the Moral Code of Restoration Comedy”. In: *Essays in Criticism*, nº 12, 1962.

452 Ver p. ex. *Marriage Promoted*, 1690, p. 52; TEMPLE, Sir William. *Miscellanea: The Third Part*, 1701, p. 79; *Female Grievances Debated*. 2ª ed. 1707, pp. 10–13, 154–158; BOND, Donald F. (org.). *The Tatler*, 3 vols. 1987, nºs 198–199, 223; Idem. *The Spectator*, 5 vols., 1965, nºs 149, 199, 268, 437, 511 528; *The Guardian*, nº 123; RAWSON, C. J. “The Phrase ‘Legal Prostitution’ ” In: *Notes and Queries*, nº 11, 1964.

453 ASTELL, Mary. *Some Reflections Upon Marriage*, 1700, citando p. 36; KNIGHTS, Mark. *The Devil in Disguise*, 2011, cap. 4 (citando p. 122); [FYGE, Sarah]. *The Female Advocate*, 1686, citando pp. 18–19. Ver LONSDALE, Roger (org.). *The New Oxford Book of Eighteenth-Century Verse*, 1984, pp. 36–37; TAGUE, Ingrid H. “Love, Honor, and Obedience”. In: *Journal of British Studies* nº 40, 2001, pp. 98–99; KUGLER, Anne. *Errant Plagiary*, 2002.

454 RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747–8], Angus Ross (orgs.), 1985, carta 31; ver p. ex. [Idem]. *Letters Written to and for Particular Friends*, 1741, *passim*; idem, *Pamela; or, Virtue Rewarded* [1740], Thomas Keymer e Alice Wakely (orgs.), 2001, p. 444; idem, *The History of Sir Charles Grandison* [1753–4], Jocelyn Harris (org.), 3 vols. 1972, vol. 1, pp. 231–232; HILL, Christopher. “Clarissa Harlowe and her Times”, em seu livro *Puritanism and Revolution*, 1958; *The Rambler*, nº 18, 35, 39, 45, 97 (por Richardson), 113, 115, 167, 1750–51).

455 HILL, George Birkbeck & POWELL, L. F. (orgs.). *Boswell’s Life of Johnson*, 6 vols. 1934–1950, vol. 3, p. 165, 1772; ver MORE, Thomas. *Utopia* [1516]. Tradução de Paul Turner, 1961, p. 103; [BOLTON, Robert]. *An Answer to the Question*, 1755), p. 31.

456 [PRIESTLEY, Joseph]. *Considerations for the Use of Young Men* [1778], p. 6; LEVENE, Alys et alii. (orgs.). *Illegitimacy in Britain, 1700–1920*, 2005, p. 6, e a literatura citada ali.

457 Ver Idem. “The Origins of the Children of the London Foundling Hospital”. In: *Continuity and Change*, nº 18, 2003, e a literatura citada ali; BLACK, John. “Who Were the Putative Fathers of Illegitimate Children in London, 1740–1810?”. In: LEVENE et alii (orgs.). *Illegitimacy in Britain* (Usei os dados fornecidos neste estudo, especialmente a tabela 4.1, embora não esteja convencido de suas conclusões. Estes números, de qualquer modo, incluem apenas as mulheres que buscavam publicamente assistência social, excluindo todas as mulheres grávidas cujo silêncio era comprado, ou que eram amparadas de outro modo, ou abandonadas à própria sorte); DEFOE, Daniel. *The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders* [1722], David Blewett (org.), 1989, citando pp. 63, 67, 70.

458 LLANDOVER, Lady (org.). *The Autobiography and Correspondence of Mary Granville*, 3 vols., 1861, vol. 1, p. 240; BARBAULD, Anna Laetitia (org.). *The Correspondence of Samuel Richardson*, 6 vols. 1804, vol. 4, p. 212. Ver *Considerations on the Fatal Effects to a Trading Nation*, 1763, p. 40.

459 Ver p. ex. ERICKSON, Amy Louise. *Women and Property in Early Modern England*, 1993; HABAKKUK, John. *Marriage, Debt and the Estates System*, 1994; WHYMAN, Susan E. *Sociability and Power in Late-Stuart England*, 1999, cap. 5.

460 26 GEORGE II C. 33; *A Master-Key to the Rich Ladies Treasury*, 1742; BROWN, Roger Lee. “The Rise and Fall of the Fleet Marriages”. In: OUTHWAITE, R. B. (org.). *Marriage and Society*, 1981; BORSAY, Peter. *The English Urban Renaissance*, 1989, pp. 243–248 (citando p. 245); STONE, Lawrence. *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–180*, 1977, pp. 316–317, e seu livro *Road to Divorce*, 1990, caps. IV–V; ERICKSON. *Women and Property*, 230–236; OUTHWAITE, R. B. *Clandestine Marriage in England, 1500–1850*, 1995; LEMMINGS, David. “Marriage and the Law in the Eighteenth Century”. In: *Historical Journal*, nº 39, 1996, aqui esp. pp. 357–358. A leitura mais precisa das cláusulas do ato é fornecida por PROBERT, Rebecca. *Marriage Law and Practice in the Long Eighteenth Century*, 2009.

461 LEMMINGS. “Marriage and the Law”, citando p. 356; além da literatura citada na nota anterior, ver BLEWETT, David. “Changing Attitudes toward Marriage”. In: *Huntington Library Quarterly*, nº 44, 1981;

TAGUE, Ingrid H. “Love, Honor, and Obedience”. In: *Journal of British Studies*, nº 40, 2001.

[462](#) Temple, *Miscellanea: The Third Part*, pp. 77–82; NUGENT, Robert Craggs. ODNB; SHORT, Thomas. *New Observations*, 1750, p. 159; FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, nº 50. Ver p. ex. [PRIESTLEY]. *Considerations*, p. 9; HAMILTON, James Edward. *A Short Treatise on Polygamy*, Dublin, 1786, p. 16; TRELAUNY, Edward John. *Adventures of a Younger Son*, 1835 ed., pp. 47–48; LANGFORD, Paul. *Public Life and the Propertied Englishman*, 1991, pp. 540–548; ANDREW, Donna. “Adultery à-la-Mode”. In: *History*, nº 82, 1997.

[463](#) WEIL, Rachel. *Political Passions*, 1999; KNIGHTS. *Devil in Disguise*, cap. 4; *Correspondence of Samuel Richardson*, ed. Barbauld, VI. 100–101 (citado). Ver p. ex. CARROLL, John (org.). *Selected Letters of Samuel Richardson*, 1964, pp. 199–210; FIELDING, Henry. *Tom Jones*, 1749, p. ex. livro XVI, cap. VIII; livro XVII, cap. VIII; SHORT. *New Observations*, pp. 164–165; *Critical Remarks on Sir Charles Grandison*, 1754, p. 15; FORDYCE, James. *Sermons to Young Women*, 2 vols. 1766, vol. 1, p. 151; BUCHAN, William. *Domestic Medicine*, 3ª ed. 1774, 128n; COOKSON, James. *Thoughts on Polygamy*, 1782, pp. 21–22, 448–449; BARRY, Edward *Theological [...] Essays* [1790?], pp. 59, 61.

[464](#) BAKER, J. H. *An Introduction to English Legal History*, 4ª ed., 2002, pp. 456–457; STONE, Lawrence. *Road to Divorce*, 1990, pp. 81–95, 231–301; OLDHAM, James. *The Mansfield Manuscripts*, 1992, pp. 1050 n.6, 1245–1312. Sobre tendências paralelas na Escócia e na América do Norte, ver LENEMAN, Leah. “Seduction in Eighteenth- and Early Nineteenth-Century Scotland”. In: *Scottish Historical Review*, nº 78, 1999; BLOCH, Ruth H. *Gender and Morality in Anglo-American Culture, 1650–1800*, 2003, cap. 4. Sobre a notável popularidade destas ações no século XIX, e sua sobrevivência até o fim do século XX, ver LETTMAIER, Saskia. *Broken Engagements*, 2010 e CRETNEY, Stephen. *Family Law in the Twentieth Century*, 2003, pp. 155–157.

[465](#) PALEY, William. *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785, p. 253; [MADAN, Martin]. *Thelyphthora: or, a Treatise on Female Ruin*, 3 vols. 1780–1781, I. sig. A2v (grifo do autor). Ver HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap* [1773], pp. 59–64; ANDREW, Donna T. *London Debating Societies, 1776–1799*, London Record Society, 1994, nº 663, 1108.

[466](#) ODNB. William Murray, primeiro conde de Mansfield; University College London, manuscritos de Jeremy Bentham, LXXII. 207; [COLQUHOUN, Patrick]. *A Treatise on the Police of the Metropolis*, 3ª ed. 1796, pp. 242 (citado), 255; ver p. ex. MANLEY, Delarivier. *New Atalantis* [1709], Ros Ballaster (org.), 1991, pp. 228–229; HOLLOWAY. *Rat-Trap*, pp. 61–64, 92, 97; “SMITH, Mary”. In: *Observations on Seduction*, 2ª ed. 1808, p. 33; *Hints to the Public and the Legislature*, 1811, pp. 19–20, 54; *An Address to the Guardian Society*, 1817, p. 44; ANDREW, *London Debating Societies*, nº 917. Sobre os projetos de lei parlamentar, ver RADZINOWICZ, Leon. *A History of English Criminal Law*, 5 vols. 1948–1986, vol. 3, pp. 193–203; STONE. *Road to Divorce*, pp. 257, 287–288, 335–339, 380–383; ANDREW, Donna. “Adultery à-la-Mode”, *History*, nº 82, 1997.

[467](#) Embora não sir Sidney Montagu, parlamentar do começo do período Stuart, que gostava de dizer “que ele aquele que emprenha uma moça e depois se casa com ela é como se um homem cagasse dentro de seu chapéu e depois o vestisse na cabeça”: LATHAM, Robert & MATTHEWS, William (org.). *The Diary of Samuel Pepys* [O diário de Samuel Pepys]. 11 vols. 1970–1983, vol. 1, p. 261. (N. do A.)

[468](#) Ver p. ex. TODD, Janet & BUTLER, Marilyn (orgs.). *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols. 1989, citando v. 139 (ver ibidem, p. 140, 209); BRAY, Gerald (org.). *Tudor Church Reform*, Church of England Record Society, 2000, p. 21; Bodleian Library, Firth b. 18 (88) (citado); SABINE, George H. (org.). *The Works of Gerrard Winstanley*, 1941, p. 599; *Law Quibbles*, 1724, pp. 10–11; [DOBBS, Arthur?]. *Some Thoughts Concerning Government in General*, 1728, pp. 29–30; COOKSON, James. *Thoughts on Polygamy*, Winchester, 1782, pp. 32–34, 96, 234–235, 434, 459–460; BARRY, Edward. *Theological [...] Essays* [1790?], pp. 82–83; “SMITH”. In: *Observations on Seduction*, p. 9; ANDREW. *London Debating Societies*, nºs 91, 378, 694, 1131, 1733, 1901, 2024, 2025.

[469](#) Suas fortes opiniões sobre este assunto ficam igualmente evidentes em sua tradução anônima de

Ovídio, composta exatamente na época em que seu relacionamento com Mary Daniel estava surgindo. Ao recomendar a adulação e a falsidade, o poeta advertira os homens de que “se uma garota insiste numa promessa de casamento, dê-lhe a promessa, e reforce-a com muitas juras: pois não há indicição por este tipo de perjúrio”. A estas linhas, Fielding, que em nenhum outro ponto critica a moral da obra, anexou uma nota de rodapé em tom de urgência: “Este é o trecho mais condenável de toda a obra [...] não podemos deixar de expressar nossa aversão por este sentimento, que parece chocante mesmo num escritor pagão”: [FIELDING, Henry], *Ovid’s Art of Love Paraphrased* [A arte de amar, de Ovídio, parafraseada].. 1747, p. 71. (N. do A.)

[470](#) FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, p. 432; MARTIN, C. & BATTESTIN, Ruthe R. *Henry Fielding*, 1989, pp. 421–423; [COLQUHOUN]. *Treatise on the Police*, p. 255; ROBERTSON, Stephen. “Seduction, Sexual Violence, and Marriage”. In: *Law and History Review*, nº 24, 2006.

[471](#) O filósofo Francis Hutcheson achava que tinha uma ideia ainda melhor — os adúlteros deviam ser divorciados, mas proibidos de se casar com seus “parceiros na culpa”; em vez disso seriam obrigados “a casar-se com pessoas anteriormente infames, e de lascívia suficiente para eles, para evitar que corrompam outras”: HUTCHESON, Francis. *A System of Moral Philosophy* [Sistema de filosofia moral]. 2 vols. 1755, vol. 2, p. 181. (N. do A.)

[472](#) Além dos diversos exemplos citados no capítulo 2 acima, ver p. ex. HESSELS, Joannes Henricus (org.). *Epistulae et Tractatus*, 3 vols. 1889–1897, vol. 3, pp. 2727–2736, 2754 (Devo meu conhecimento deste caso à gentileza de Catherine Wright); George Psalmanaazaar, *An Historical and Geographical Description of Formosa*, 1704, p. 256; e sobre o contexto europeu mais amplo, CAIRNCROSS, John. *After Polygamy was Made a Sin*, 1974; VOGEL, Ursula. “Political Philosophers and the Trouble with Polygamy”. In: *History of Political Thought*, nº 12, 1991.

[473](#) Além dos diversos exemplos citados no capítulo 2 acima, ver p. ex. HESSELS, Joannes Henricus (org.). *Epistulae et Tractatus*, 3 vols. 1889–1897, vol. 3, pp. 2727–2736, 2754 (Devo meu conhecimento deste caso à gentileza de Catherine Wright); George Psalmanaazaar, *An Historical and Geographical Description of Formosa*, 1704, p. 256; e sobre o contexto europeu mais amplo, CAIRNCROSS, John. *After Polygamy was Made a Sin*, 1974; VOGEL, Ursula. “Political Philosophers and the Trouble with Polygamy”. In: *History of Political Thought*, nº 12, 1991.

[474](#) Embora Delany, compreensivelmente, afirmasse com vigor os argumentos ortodoxos contra a poligamia, talvez não seja irrelevante para o interesse dele no assunto que seu próprio casamento com uma viúva rica, alguns anos antes, tivesse sido totalmente por interesse — ele já estava apaixonado por ninguém menos que Mary Pendarves (que conhecemos mais acima neste capítulo), e ela por ele. Quando sua primeira mulher morreu em 1742, Delany rapidamente viajou à Inglaterra, pediu a mão de Mary Pendarves e por fim casou-se com ela, mais de uma década após eles terem se conhecido. Ela se tornaria uma das correspondentes e conselheiras favoritas de Richardson. (N. do A.)

[475](#) [DELANY, Patrick]. *Reflections upon Polygamy*, 1737; 2ª ed. 1739, citando p. 1; RICHARDSON, Samuel. *Clarissa, or The History of a Young Lady* [1747–8], Angus Ross (org.), 1985, carta 254; BARBAULD, Anna Laetitia (org.). *The Correspondence of Samuel Richardson*, 6 vols. 1804, o. vol. 6, pp. 163, 190, 207–212, 216–220 (citando p. 218); CARROLL, John (org.). *Selected Letters of Samuel Richardson*, 1964, pp. 252–253; ALDRIDGE, Alfred Owen. “Polygamy and Deism”. In: *Journal of English and Germanic Philology*, nº 48, 1949.

[476](#) Sobre as opiniões caracteristicamente ambíguas de Samuel Johnson quanto ao assunto (a bigamia era errada; mas ele próprio muitas vezes havia fantasiado manter um serralho), ver BIRKBECK HILL, George & Powell, L. F.. *Boswell’s Life of Johnson*. 6 vols. 1934–1950, vol. 5., pp. 216–217. (N. do A.)

[477](#) POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland* 1764, 1964, citando p. 247–248; WIMSATT, William K. Jr & POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell for the Defence* 1769–1774, 1959, pp. 36–37; RYSKAMP, Charles & POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell: The Ominous*

Years, 1774–1776, 1963, pp. 65, 74, 81–82, 88, 95, 283, 286–287, 294; WEIS, Charles McC. & POTTLE, Frederick A. (org.). *Boswell in Extremes*, 1776–1778, 1970, pp. 28, 53, 61, 107, 146, 188; LUSTIG Irma S. & POTTLE, Frederick A. (orgs.). *Boswell: The Applause of the Jury*, 1782–1785, 1981, p. 190; BRADY, Frank. *James Boswell: The Later Years*, 1769–1795, 1984, p. 113; HALL, Westley. ODNB.

[478](#) Exatamente os mesmos argumentos tinham sido defendidos numa carta ao jornal *The London Chronicle*, de 12-14 de julho de 1759, assinada “M. M.” — se, como parece provável, esta carta era de Madan, ele evidentemente passou mais de vinte anos formulando suas ideias sobre o assunto. (N. do A.)

[479](#) [MADAN, Martin] *Thelyphthora: or, a Treatise on Female Ruin*, 3 vols. 1780–1781, citando vol. 2, p. 73; SMITH, John. *Polygamy Indefensible*, 1780, citando p. 7; ANDREW, Donna T. *London Debating Societies*, 1776–1799, London Record Society, 1994, n.ºs 451, 648, 652, 654, 676, 690, 693, 694, 702, 755, 804, 1428, 1555, 1719.

[480](#) Ver p. ex. BILLER, Peter *The Measure of Multitude*, 2000, pp. 40–42, 114; SOMMERVILLE, Margaret R. *Sex and Subjection*, 1995, pp. 151–166.

[481](#) WOLFE, D. M. (org.). *Complete Prose Works of John Milton*, 8 vols. 1953–1982, citando vol. 6, pp. 356, 366 (*De Doctrina Christiana*); MILLER, Leo. *John Milton among the Polygamophiles*, 1974; HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*, 1977, pp. 136–139; CAMPBELL, Gordon et alii. *Milton and the Manuscript of De Doctrina Christiana*, 2007; BARBER, Sarah. *A Revolutionary Rogue*, 2000, pp. 82–84, 144–51; [OSBORNE, Francis]. *Advice to a Son* (“1656”, i.e. 1655), citando pp. 49–51; [OCHINO, Bernardino]. *A Dialogue of Polygamy*. Tradução de Thomas Pecke, 1657; OSBORNE, Francis & PECKE, Thomas. ODNB; *A Remedy for Uncleanness*, 1658 (sobre a reação de Cromwell, ver *Calendar of State Papers, Domestic* 1658–9, 1885, 22 de junho de 1658); HOBBS, Thomas. *Leviathan*, 1651, p. 113; [MIDDLETON, Conyers]. *A Letter to Dr Waterland*, 1731, p. 8. Ver GRANTHAM, Thomas. *A Marriage Sermon*, 1641; OVINGTON, J[ohn]. *Christian Chastity*, 1712, p. 15. Para a leitura de Boswell da defesa da poligamia de Osborne, ver WIMSATT & POTTLE (org.). *Boswell for the Defence*, p. 147.

[482](#) Ver esp. [MADAN]. *Thelyphthora*: 1ª ed., i. sig. A2r; 2ª ed. 1781, i. xviii, 1–4, notas das pp. 201–205.

[483](#) *Cobbett’s Parliamentary History of England*, 36 vols., 1806–1820, vol. 15, p. 6; MATTHEWS, William (org.). *The Diary of Dudley Ryder*, 1715–1716, 1939, p. 85. O prolífico clérigo dr. John Free atacou o Ato Matrimonial de 1753 apresentando uma proposta detalhada para tornar o casamento um contrato puramente civil, que permitiria a poligamia consensual e o divórcio, em concordância com as leis de Deus, a felicidade dos homens e o bem da nação. Esta “sátira séria-cômica”, que se apoiava em argumentos bíblicos, aritmética política, versos e razão, foi suficientemente difundida para ser levada a sério por alguns resenhistas contemporâneos: *Matrimony Made Easy*, 2ª ed. 1764; *The St. James’s Magazine* iv. 291–292 (maio de 1764); *The Scots Magazine* xxvi. 392 (julho de 1764). Seu filho, Edward Drax Free, viria a se tornar o clérigo mais notoriamente libertino de seu tempo: OUTHWAITE, R. B. *Scandal in the Church*, 1997.

[484](#) CAIRNCROSS. *After Polygamy*, caps. II–III; LOCKE, John *An Essay Concerning Toleration and Other Writings*, J. R. Milton e Philip Milton (orgs.), 2006, pp. 275–276, 289; idem, *Political Essays*, ed. Mark Goldie (orgs.), 1997, pp. 255–256; idem, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, 2ª ed. 1967, II. 78–81; British Library, Additional MS 61360, fols 174–181 (uma carta do dr. Dudley Loftus para o conde de Shaftesbury, não datada mas provavelmente escrita por volta de 1671; sou grato a Mark Knights por chamar minha atenção para este documento); *Two Dissertations Written by the Late Bishop Burnet*, 1731; *Debates of the House of Commons*, GREY, Anchitell (org.). 10 vols. 1763, vol. 4, pp. 9–10; HENNING, Basil Duke (org.). *The History of Parliament: The House of Commons*, 1660–1690, 3 vols. 1983, III. 7–10; AIRY, Osmund (org.). *Burnet’s History of My Own Time*, 2 vols. Oxford, 1897–1900, I. 470–471. Sobre a familiaridade dos religiosos e acadêmicos ingleses da época com as obras de Johan Leyser, o mais destacado defensor continental da poligamia, ver p. ex. FULLER, Samuel. *Ministerium Ecclesiae Anglicanae*, [Cambridge], 1679; sobre seu impacto nos debates do século XVIII,

ver [DELANEY]. *Reflections upon Polygamy*, 26; James Cookson, *Thoughts on Polygamy*, 1782, pp. 2–3.

[485](#) BILLER. *Measure of Multitude*, cap. 5.

[486](#) Ver p. ex. GLASS, D. V. *Numbering the People*, 1973; HOPPIT, Julian. “Political Arithmetic in Eighteenth-Century England”. In: *Economic History Review*, nº 49, 1996; TOMASELLI, Sylvana “Moral Philosophy and Population Questions in Eighteenth Century Europe”. In: *Population and Development Review*, nº 14 (suplemento), 1988; SLACK, Paul. “Measuring the National Wealth in Seventeenth-Century England”. In: *Economic History Review*, nº 57, 2004 e seu artigo “Government and Information in Seventeenth-Century England”. In: *Past and Present*, nº 184, 2004; INNES, Joanna *Inferior Politics*, 2009, cap. 4; MCCORMICK, Ted, *William Petty and the Ambitions of Political Arithmetic*, 2009.

[487](#) PALEY, William. *The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1785, p. 589.

[488](#) *Conjugium Languens*, 1700, nº 9; *Marriage Promoted*, 1690, p. 18. Para outros exemplos representativos, ver GRAUNT, John. *Natural and Political Observations*, 1662, nº 46–52; [PETTY, William]. *A Treatise of Taxes*, 1662, nº 50; REYNEL, Carew. *The True English Interest*, 1674, cap. 24; THIRSK, Joan & COOPER J. P. (orgs.). *Seventeenth-Century Economic Documents*, 1972, p. 777; FIDDES, Richard. *A General Treatise of Morality*, 1724, LXIV–LXVIII; DELANEY. *Reflections upon Polygamy*, prefácio à 2ª ed., dissertações I, VI, VII; *London Magazine*, 1732, p. 461, 1746, pp. 324–325, 1756, 538; SHORT, Thomas, *New Observations*, 1750, pp. 73, 151–157, 280–282; [FLEMING, Caleb]. *The Oeconomy of the Sexes*, 1751, p. ex. pp. 50, 62; WALLACE, Robert. *A Dissertation on the Numbers of Mankind*, 1753, pp. 13, 83–87; COOKSON. *Thoughts on Polygamy*, pp. 56–57, 331–336, 421–423, 444–446; PALEY. *Principles*, pp. 262–464; ALDRIDGE, Alfred Owen. “Population and Polygamy in Eighteenth-Century Thought”. In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, nº 4, 1949. Ver SECONDAT, Charles-Louis de, Baron de Montesquieu. *The Spirit of Laws*, 2 vols. 1750, vol. 1, pp. 269, 358–369.

[489](#) Malthus, a seu modo característico, argumentaria tanto que a poligamia (assim como a prostituição) era menos produtiva, quanto também que ela levava à superpopulação e miséria: MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population* [Ensaio sobre o princípio da população] [eds. de 1803–1826]. In: JAMES, Patricia.. 2 vols. 1989, vol. 1, pp. 28, 32–34, 55, 88, 92, 111; e *Ibidem*, vol. I, pp. 80, 90–92. (N. do A.)

[490](#) SHORT. *New Observations*, p. 159 (citado); STONE, Lawrence. *Road to Divorce*, 1990, pp. 126, 132–133 (citando p. 132); OUTHWAITE, R. B. *Clandestine Marriage in England, 1500–1850*, 1995, pp. 88–91, 106–108, 113–120; [MADAN]. *Thelyphthora*, II. 58–9. Ver *Marriage Promoted*; COOKSON. *Thoughts on Polygamy*, p. 446.

[491](#) 6 & 7 William and Mary c. 6, estendido até 1 de agosto de 1706 por 8 & 9 William III c. 20; TUCKER, Josiah. *A Brief Essay*, 1749, pp. 46–50 (citando pp. 49–50); COOKSON. *Thoughts on Polygamy*, pp. 427, 432 (citado). Ver p. ex. *Marriage Promoted*; *Female Grievances Debated*, 2ª ed., 1707, pp. 159–162; BOND, Donald F. (ed.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, nº 528; [DOBBS, Arthur?]. *Some Thoughts Concerning Government in General*, 1728, pp. 28–29; Wallace, *Dissertation on the Numbers*, pp. 93–95, 154–155; [DANGEUL, L. J. Plumard de]. *Remarks on the Advantages and Disadvantages*, 1754, pp. 216–218; ANDREW. *London Debating Societies*, nºs 626, 643, 683, 771, 817, 871, 960, 961, 1061, 1276, 1719, 2117, 2161, 2199. As atitudes em relação às solteironas passaram por uma mudança semelhante: FROIDE, Amy M. *Never Married*, 2005, cap. 6.

[492](#) [MACLAUCHLAN, Daniel]. *An Essay upon Improving and Adding to the Strength of Great-Britain and Ireland, by Fornication*, 1735; ver [RAMSAY, Allan]. *An Address of Thanks from the Society of Rakes*, Edimburgo, 1735; *A Modest Apology for the Prevailing Practice of Adultery*, 1773, p. 20.

[493](#) Ver p. ex. BILLER. *Measure of Multitude*, p. 88; [OCHINO]. *Dialogue of Polygamy*, pp. 53, 61, 86–87; *Remedy for Uncleaness*, citando sig. A2r–v; TEMPLE, William. *Observations upon the United Provinces*, 1673, pp. 14–17; *Debates*, GREY, ed. IV. 10; *Solon Secundus*, 1695, citando p. 11, 21; OVINGTON. *Christian Chastity*, p. 15; MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees*, ed. F. B. Kaye, 2 vols.

1924, vol. 1, pp. 330–331; *The Philosophical Works of the Late Right Honourable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, 5 vols. 1754, citando vol. 5, pp. 160–163. Sobre a poligamia em relatos de viagens contemporâneos, ver esp. NUSSBAUM, Felicity A. *Torrid Zones*, 1995, cap. 3, p. 19. BRADY, Frank & POTTLE, Frederick A. (orgs.). *Boswell in Search of a Wife*, 1766–1769, 1957, pp. 3 (citado), 25–26, 50–52; GORDON-REED, Annette. *The Hemingses of Monticello*, 2008, pp. 281–283, 344–345; *Diary of Dudley Ryder*, p. 85; [DEFOE, Daniel]. *Conjugal Lewdness*, 1727, pp. 123–124; [JOHNSON, Samuel]. *The Philosophic Mirrour*, Dublin, 1759, pp. 228–235 (citando p. 232); [MADAN]. *Thelyphthora*, citando i. 40–41.

[494](#) *Boswell in Search of a Wife*, 1766–1769, Frank Brady e Frederick A. Pottle (org.) 1957, 3, pp. 25–6, 50–52 (citado). Anette Gordon-Reed, *The Hemingses of Monticello* (2008), pp. 281–3, 344–5. *Diary of Dudley Ryder*, p. 85. [Daniel Defoe], *Conjugal Lewdness* (1727), pp. 123–4. [Samuel Johnson], *The Philosophic Mirrour* (Dublin, 1759), pp. 228–35 (citado p. 232). [Madan], *Thelyphthora*, citado i. 40–41.

[495](#) *Plan for a Free Community*, 1789), v–vii, 30–31 (citado).

[496](#) ANDREW. *London Debating Societies*, nº 1719; *Boswell: The Ominous Years*, Ryskamp e Pottle (org.), pp. 88 (citado), 109–110.

[497](#) [MADAN]. *Thelyphthora*, i. 7; HAMILTON, James Edward. *A Short Treatise on Polygamy*, Dublin, 1786, p. 16. A poliandria, em contrapartida, era comumente rejeitada como uma prática antinatural, não procriativa e insubordinada: ver p. ex. [OCHINO]. *Dialogue of Polygamy*, pp. 47–51; CAMPBELL, Gordon & CORNS, Thomas N. *John Milton*, 2008, p. 357; British Library, Additional MS 61360, fol. 176; MANLEY. *New Atalantis*, ed. Ballaster, p. 117; *Philosophical Works of [...] Bolingbroke*, v. 160–161; RYSKAMP & POTTLE (org.). *Boswell: The Ominous Years*, p. 88; [MADAN]. *Thelyphthora*, 2ª ed., i. 195n, 276, 279; COOKSON. *Thoughts on Polygamy*, p. 56; SOMMERVILLE. *Sex and Subjection*, pp. 152–161, 169 n. 34.

[498](#) British Library, Additional MS 61360, fols 175–178; RYSKAMP & POTTLE (org.). *Boswell: The Ominous Years*, pp. 81–82 (grifo do autor).

[499](#) *A Letter to the Rev Mr Madan*, 1780, pp. 74–75; SMITH, John. *Polygamy Indefensible*, 1780, pp. 6–7.

[500](#) BARBAULD (org.). *Correspondence of Samuel Richardson*, vi. 194; HUME, David. *Essays Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (org.), 1987, pp. 184–187; [PRIESTLEY, Joseph], *Considerations for the Use of Young Men* [1778], pp. 12–13; TODD, Janet & BUTLER, Marilyn (org.). *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols. 1989, vol. 5, p. 139.

[501](#) HOARE, Prince. *Memoirs of Granville Sharp, Esq.*, 1820), pp. 149–151.

[502](#) [COLQUHOUN, Patrick]. *A Treatise on the Police of the Metropolis*, 2ª ed. 1796, p. 278; OLLESON, Philip (org.). *The Letters of Samuel Wesley*, 2001, citando xxxiii; KASSLER, Michael e OLLESON, Philip (org.). *Samuel Wesley (1766–1837): A Source Book*, 2001, esp. pp. 144, 151, 155–158, 164, 276, 381–382, 388–389, 457, 549 (citando 157–158, 457); OLLESON, Philip. *Samuel Wesley*, 2003, pp. 101–102, 153–154; ODNB; SEYMOUR, Miranda. *Mary Shelley*, 2000, pp. 419, 603–4 n. 11.

[503](#) SCHUCHARD, Marsha Keith. *Why Mrs. Blake Cried*, 2006, citando p. 2; HAMILTON. *Short Treatise*, citando [iii]–iv. Ver seu livro *Strictures on Primitive Christianity*, 2 vols. 1790–1792.

[504](#) [MINER, John]. *Dr. Miner's Defence*, Hartford, Conn., 1781; ARRINGTON, Leonard J. & BITTON, Davis. *The Mormon Experience*, 1979, esp. p. 70 (citado), 195–199, 222–223; *Desert News – Extra*, Salt Lake City, Utah, 14 de setembro de 1852, pp. 14–28 (citando 25); TANNER, John S. “Milton and the Early Mormon Defense of Polygamy”. In: *Milton Quarterly*, nº 21, 1987. Ver DWIGHT, S. E. *The Hebrew Wife*, Nova York, 1836.

[505](#) ROBSON, J. M. et alii (org.). *The Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vols. 1963–991, citando vol. 18, pp. 260, 290 [*On Liberty*, caps iii e iv]. Ver p. ex. HART, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*, 1963, pp. 38–43; GORDON, Sarah Barringer. “The Liberty of Self-Degradation”. In: *Journal of American History*, nº 83, 1996; FORBES, Stephanie. “Why Just Have One?”, In: *Houston Law Review*, nº 39, 2003;

GUGGENHEIM, Martin “Texas Polygamy”. In: *Houston Law Review*, n° 46, 2009.

[506](#) Ver esp. HARVEY, Karen. *Reading Sex in the Eighteenth Century*, 2004; TOULALAN, Sarah. *Imagining Sex*, 2007.

- [507](#) Ver a seção “A Revolução de Deus”, do capítulo 1. (N. do A.)
- [508](#) Contração da pronúncia inglesa do nome “Magdalen”. (N. do T.)
- [509](#) JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen*, 2000; *Reformation Biblical Drama in England*, WHITE, Paul Whitfield (org.). 1992; OED; e, sobre o contexto europeu mais amplo, HASKINS, Susan. *Mary Magdalene*, 1993.
- [510](#) COOKE, Richard. *A White Sheete, or a Warning for Whoremongers*, 1629, pp. 31, 36–37; ISHAM, Z[acheus] *A Sermon Preached before the Right Honourable the Lord-Mayor*, 1700, p. 22; LYNFORD, Thomas. *A Sermon Preached before the Right Honourable the Lord-Mayor*, 1700, pp. 23–24; COKE, Sir Edward. *The Second Part of the Institutes*, 1642, p. 734; ver MOSS, Robert. *A Sermon Preach’d Before the Right Honourable the Lord Mayor*, 1709, p. 14.
- [511](#) [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, pp. xxv; [MANDEVILLE, Bernard]. *A Modest Defence of Publick Stews*, 1724, pp. x–xi; [WARD, Edward]. *The London-Spy Compleat*, 4ª ed., 1709, parte vi.
- [512](#) Karpeles Manuscript Library, Santa Barbara, California: BRAY, Thomas. “A General Plan of a Penitential Hospital for the Employing and Reforming Lewd Women” [c. 1699]; *Journals of the House of Commons*, 1802—, xxvi. 190 (23 de abril de 1751); FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, nº 57 (ver idem, *An Enquiry into the Late Increase of Robbers*, 1751, Malvin R. Zirker [org.], 1988, pp. 120–122); Carta de Saunders Welch para o duque de Newcastle, 1753, impressa em *The London Chronicle*, 14–17 de janeiro de 1758.
- [513](#) BRAY. “General Plan of a Penitential Hospital”; NELSON, Thomas. *An Address to Persons of Quality and Estate*, 1715, pp. 212–213 (primeira paginação).
- [514](#) Ver p. ex. OTIS, Leah Lydia. *Prostitution in Medieval Society*, 1985, pp. 72–76; KARRAS, Ruth Mazo. *Common Women*, 1996, p. 82; BILLER, Peter. *The Measure of Multitude*, 2000, pp. 74–76; COHEN, Sherrill. *The Evolution of Women’s Asylums Since 1500*, 1992, caps. 1–6; HUFTON, Olwen H. *The Poor of Eighteenth-Century France*, 1974, pp. 309–310; JONES, Colin. “Prostitution and the Ruling Class in Eighteenth-Century Montpellier”. In: *History Workshop Journal*, nº 6, 1978. Sobre o problema dos precedentes católicos, e outros paralelos interessantes, ver HILL, Bridget. “A Refuge from Men: The Idea of a Protestant Nunnery”. In: *Past and Present*, p. 117, 1987.
- [515](#) Ver p. ex. JOHNSON, [Christopher]. *The History of [...] Eliz. Mann*, 1724, v–vi; HANWAY, Jonas. *Letter V*, 1758, p. 23; [idem], *Plan for Establishing a Charity-House*, citando xxi; idem, *Letters Written Occasionally on the Customs of Foreign Nations in Regard to Harlots*, 1761.
- [516](#) MACFARLANE, Stephen. “Social Policy and the Poor in the Later Seventeenth Century”. In: BEIER, A. L. & FINLAY, Roger (orgs.). *London 1500–1700*, 1986; SLACK, Paul. *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*, 1988, pp. 195–199; capítulos de FISSELL, Mary E. & HITCHCOCK, Tim, em Lee Davison et alii. (orgs.), *Stilling the Grumbling Hive*, 1992.
- [517](#) Partidários de orientação mais conservadora entre as Igrejas anglicanas (N. do T.)
- [518](#) Instituições laicas e governamentais de assistência social. (N. do T.)
- [519](#) Guias indispensáveis para o assunto geral são OWEN, David. *English Philanthropy 1660–1960*, 1965; ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989.
- [520](#) Sobre outras instituições de caridade para penitentes sexuais em Londres, ver p. ex. *An Account of the Misericordia Hospital*, 1780; *An Account of the Institution of the Lock Asylum*, 1796; *An Account of the London Female Penitentiary*, 1809; *Report of the Provisional Committee of the Guardian Society*, 1816.
- [521](#) MADAN, Martin. *Every Man Our Neighbour*, 1764 ed., p. 8; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress, and Present State of the Magdalen Charity*, 2ª ed. 1763, p. 110; DODD, William. *A Sermon on St. Matthew*, 1759, p.15.
- [522](#) [DEFOE, Daniel]. *Augusta Triumphans*, 1728, citando p. 14 (ver MCCLURE, Ruth K. *Coram’s Children*, 1981, esp. caps. 1–3); *An Account of the Proceedings of the Governors of the Lock-Hospital*,

1749, citando [1] (ver a edição de 1751, e [GILBERT], John. *A Sermon Preached before the... Governors of the Several Hospitals*, 1743, pp. 19–20); [REYNOLDS, John]. *A Compassionate Address to the Christian World*, ed. [Martin] Madan, 1767, citando [III]. Sobre o Lock Hospital and Asylum, ver MERIANS, Linda E. (org.). *The Secret Malady*, 1996, esp. cap. 8; SIENA, Kevin P. *Venereal Disease, Hospitals and the Urban Poor*, 2004, esp. caps. 5–6.

[523](#) Entre os primeiros Guardiães-Vitalícios do Lambeth Asylum estava também o notório libertino sir Francis Dashwood: *An Account of the Institution, and Proceedings of the Guardians, of the Asylum* [Descrição da instituição e procedimentos dos guardiães do abrigo], 1761, p. 28. (N. do A.)

[524](#) Além das referências fornecidas nos parágrafos seguintes, ver jornais de Londres dos anos de 1749–1760 (*Daily Advertiser*, *Public Advertiser*, *Gentleman's Magazine*, *London Chronicle*, *London Magazine*, *Lloyd's Evening Post*); *The Rambler*, nº 107, 1751; *The Vices of the Cities of London and Westminster*, 1751, pp. 21–27; “LUDOVICUS, M.” [i.e. John Campbell]. *A Particular but Melancholy Account*, 1752; *Reflections Arising from the Immorality of the Present Age*, 1756, pp. 47–50; [HANWAY], *Plan for Establishing a Charity-House*, citando v, e sua *Letter V*; FIELDING, John. *A Plan of the Asylum*, 1758, citando [23]; LEWIS W. S. et alii (orgs.). *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence*, 48 vols. 1937–1983, citando ix. 217; Lockman citado a partir de um recorte da British Library, pressmark C. 116. I. 4, (125); [WARD, Edward et alii.]. *The Insinuating Bawd, and the Repenting Harlot [...] Intended to Promote a Provision to be Made for such Unhappy Females*, 1758; COMPSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*, 1917; TAYLOR, James Stephen. *Jonas Hanway*, 1985, p. 76; GARRICK, David. *Dictionary of National Biography*, 1885–1901; Archives of the Royal Society of Arts, London: Society Minutes, vol. 3; ALLAN, D. G. C. & ABBOTT, John L. (orgs.). *The Virtuoso Tribe of Arts and Sciences*, 1992, cap. 2.

[525](#) HILL, George Birkbeck & POWELL, L. F. *Boswell's Life of Johnson*, 6 vols. 1934–1950, vol. 1, pp. 223–224 n. 2 (citado), 457; Vol. 2, pp. 321–322 (citado), 395–396; *Johnsonian Miscellanies*, ed. George Birkbeck Hill, 2 vols., 1897, vol. 2, pp. 168–169, 326.

[526](#) CARROLL, John (org.). *Selected Letters of Samuel Richardson*, 1964, pp. 114, 172 (citado); BARBAULD, Anna Laetitia. *Correspondence of Samuel, Richardson*, 6 vols., 1804), I. CLV; IV. 212, 252, 254 (citado), 266–2670, 292–293; VI. 56, 108–109; [RICHARDSON, Samuel]. *Letters and Passages Restored from the Original Manuscripts of the History of Clarissa*, 1751, citando p. 150 (a partir de uma nova carta acrescentada à terceira edição); idem, *The History of Sir Charles Grandison* [1753–1754], Jocelyn Harris (org.), 3 vols., 1972, citando vol. 1, pp. 355, 364, 372, vol. 2, pp. 356; EAVES, T. C. Duncan & KIMPEL, Ben D. *Samuel Richardson*, 1971, pp. 463–465. Ver BROOKE, Henry. *The Fool of Quality*, 5 vols., 1766–1770, vol. 4, pp. 260–263; ELLIS, Markman. *The Politics of Sensibility*, 1996, 166–169.

[527](#) FIELDING, John. *An Account of the Origin and Effects of a Police*, 1758, citando p. 55; idem, *A Plan for a Preservatory and Reformatory*, 1758; idem, *A Plan of the Asylum*, 1758; WELCH, Saunders. *Observations on the Office of Constable*, 1754, p. 12; idem, *A Proposal to Render Effectual a Plan*, 1758, citando pp. 57–58.

[528](#) [HANWAY]. *Plan for Establishing a Charity-House*, citando IV–V, XVI (grifo do autor), e *Letter V*; DINGLEY, Robert. *Proposals for Establishing a Public Place of Reception*, 1758; TAYLOR. *Jonas Hanway*.

[529](#) COMPSTON. *Magdalen Hospital*, pp. 59–61, 191 (citado).

[530](#) [HANWAY]. *Plan for Establishing a Charity-House*, citando XXVI, XXVIII.

[531](#) DODD, William. *A Sermon on Zechariah*, 1769, p. 3; *The Histories of Some of the Penitents in the Magdalen-House*, 2 vols., 1760, pp. I. XVIII; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress and Present State of the Magdalen Charity*, 1761, p. 63.

[532](#) DODD. *Account of the Rise*, passim (citando pp. 41, 74n, 78); COMPSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*, 1917), pp. 182–183.

[533](#) DODD. *Account of the Rise*, 4ª ed., 1770, 33–44; [MADAN, Martin]. *An Account of the Death of F. S.*

[1763], citando p. 8 (“triumfante” foi acrescentado ao título após a primeira edição); COMPSTON. *Magdalen Hospital*, p. 144. Ver *Account of the Death of E.– C.*, Dublin, 1794.

[534](#) DODD, op. cit., 1761 ed., pp. xxvi, xxviii, 63; *The Rules, Orders and Regulations, of the Magdalen House*, 2ª ed., 1759, p. 7; LEWIS, W. S. et alii (orgs.). *The Yale Edition of Horace Walpole’s Correspondence*, 48 vols. 1937–1983, vol. 9, pp. 273–274; [JERNINGHAM, Edward]. *The Magdalens: An Elegy*, 1763.

[535](#) FIELDING, John. *An Account of the Origin and Effects of a Police*, 1758, pp. 49–50, 53; MR MARCHANT. *Observations on Mr Fielding’s Plan*, 1758, p. 17; HANWAY, Jonas. *Letter V*, 1758, p. 25; DODD *Account of the Rise*, 1761 ed., xx, 16, 75, 76n; ibidem, 1763 ed., p. 106; [HANWAY, Jonas]. *Thoughts on the Plan*, 2ª ed. 1759, 57n; DODD, William (org.). *The Visitor*, 2 vols. Dublin, 1768, vol. 1, p. 41.

[536](#) *The Plan of the Magdalen House*, 1758, p. 17; DODD. op. cit., *passim* (citando pp. 68–69, 92–93); ibidem, 1770 ed., p. 410; [HANWAY]. *Thoughts on the Plan*, p. 4.

[537](#) *The Rules, Orders and Regulations of the Magdalen House*. 2ª ed., 1759, p. 7; DODD. op. cit., 1763 ed., p. 130.

[538](#) [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, pp. xxiin, 30n; [idem], *Thoughts on the Plan*, p. 34; *The Rules and Regulations of the Magdalen-Charity*, 1769, pp. vi; HAZELAND, William. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum*, 1761, p. 11; *A Letter to the Public on an Important Subject*, Dublin, 1767, p. 7; HANWAY. *Letter V*, p. 15; *Rules, Orders and Regulations*, p. 8; *Plan of the Magdalen House*, p. 38; DODD. *Sermon on Zechariah*, p. 6. Ver WELCH, Saunders. *A Proposal to Render Effectual a Plan*, 1758, p. 13n; [STANSFIELD, David]. *Candid Remarks on Mr Hanway’s Candid Historical Account*, 2ª ed., 1760, p. 41.

[539](#) ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989, pp. 149, 178, 179 n. 51.

[540](#) Karpeles Manuscript Library, Santa Barbara, California: BRAY, Thomas. “A General Plan of a Penitential Hospital for the Employing and Reforming Lewd Women” [c. 1699]; [DEFOE, Daniel?]. *Some Considerations upon Street-Walkers* [1726], p. 6; [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, citando p. 31; Archives of the Royal Society of Arts, London: Society Minutes, vol. 3, citando p. 42; Guard Books, vol. 9, citando item 83; Loose Archives (M)A2, fols 59–60; HANWAY. *Letter V*, 14; *Gentleman’s Magazine*, pp. xxviii. 192–193 (abril de 1758); ALLAN, D. G. C. “Compassion and Horror in Every Humane Mind”. In: ALLAN, D. G. C. & ABBOTT, John L. (orgs.). *The Virtuoso Tribe of Arts and Sciences*, 1992.

[541](#) CAMPBELL, R. *The London Tradesman*, 1747, p. 209. Ver p. ex. GAY, John. *Trivia*, 1716, livro iii, versos 277–278; *Serious Thoughts on the Miseries of Seduction and Prostitution*, 1783, pp. 51–52; *Thoughts on Alleviating the Miseries attendant upon Common Prostitution*, 1799, p. 28.

[542](#) [DUNTON John], *The Night-Walker*, 1696–1697, i/3, sig. [A3r–v] (citado); i/4, 8–9, 17–18, 22; ii/1, 3–4, 29–30; [WOODWARD, Josiah]. *A Rebuke to the Sin of Uncleanness*, 1704 ed., citando p. 21; *Directions and Prayers for the Use of the Patients in the Foul Wards*, 1734, citando pp. 16–17; ver *A Short Dissuasive from the Sin of Uncleanness*, 1701; [MADDOX], Isaac. *The Love of our Country Recommended*, 1737, p. 23; YARDLEY, Edward. *Christ’s Appearing*, 1749, p. 20.

[543](#) BRAY. “General Plan of a Penitential Hospital”; [DUNTON]. *Night-Walker*, ii/1, p. 30; ii/2, sig. [A4v] (citado); WOODWARD, Josiah. *Sodom’s Vices*, 1697, pp. 14–15; idem, *The Duty of Compassion*, 1697, pp. xii–xvi; *The Invisible-Observator*, 1705, p. 8; MACFARLANE, Stephen “Social Policy and the Poor in the Later Seventeenth Century”. In: BEIER, A. L. & FINLAY, Roger (orgs.). *London 1500–1700*, 1986; SLACK, Paul. *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*, 1988, pp. 195–200.

[544](#) Este parágrafo e os seguintes baseiam-se principalmente no incisivo e esclarecedor artigo de JONES, Vivien. “Placing Jemima”. In: *Women’s Writing*, nº 4, 1997, aqui citando pp. 218 n. 23. Ver p. ex. *Gentleman’s Magazine* (dezembro de 1795), pp. 1078–1079; BARRY, Edward. *Theological, Philosophical, and Moral Essays* [1790?], pp. 70–72; *Remarks upon Seduction*, 1799, p. 23; ANDREW,

Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989, p. 188.

[545](#) WAKEFIELD, Priscilla. *Reflections on the Present Condition of the Female Sex*, 1798, citando p. 164; RADCLIFFE, Mary Ann. *The Female Advocate*, 1799, citando p. 27.

[546](#) VER HAYS, Mary *The Victim of Prejudice*, 1799; *The Works of Mary Wollstonecraft*, TODD, Janet & BUTLER, Marilyn (orgs.). 7 vols., 1989, citando vol. 1, p. 120 (Todd e Butler imprimem a última palavra como “mulher”, mas na primeira edição de 1798, em que o texto delas é baseado, consta como “mulheres”); Archives of the Royal Society of Arts, London: Guard Books vol. 9, citando item 83; *The Histories of Some of the Penitents in the Magdalen-House*, 2 vols., 1760, citando I. VI; [DANGEUL, L. J. Plumard de]. *Remarks on the Advantages and Disadvantages*, 1754, p. 215.

[547](#) *A Congratulatory Epistle from a Reformed Rake* [1758], citando pp. 44–45.

[548](#) *The Vices of the Cities of London and Westminster*, 1751, citando p. 23; *Gentleman’s Magazine*, citando XXI. 164 (abril de 1751); HANWAY. *Letter V*, pp. 12–13, 24; [idem], *Plan for Establishing a Charity-House*, p. 32; MASSIE, J[oseph]. *A Plan for the Establishment of Charity-Houses*, 1758, pp. 6–12.

[549](#) [HANWAY]. *Plan for Establishing a Charity-House*, citando 30n; FIELDING, John. *A Plan for a Preservatory and Reformatory*, 1758, citando pp. 19–21; Archives of the Royal Society of Arts, London: Guard Books, vol. 9, citando item 83; MR. MARCHANT. *Observations on Mr Fielding’s Plan*, 1758, p. 7; *The Rules, Orders and Regulations, of the Magdalen House*, 1760 ed., p. 20.

[550](#) *Rules, Orders and Regulations*, p. 20; FIELDING. *Plan for a Preservatory and Reformatory*, p. 20; COMPSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*, 1917, p. 180; *An Account of the [...] Asylum*, 1763 ed., p. 20 (e descrições idênticas em edições posteriores); Archives of the Shaftesbury Society, London: Minute Book of the Lambeth Asylum, 1761–5.

[551](#) Ver COMPSTON, H. F. B., *The Magdalen Hospital*, 1917, pp. 35–38; TAYLOR, James Stephen.. *Jonas Hanway*, 1985, caps. V–VI; ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989, esp. cap. 3. Ver MCCLURE, Ruth K. *Coram’s Children*, 1981, esp. p. 238 (tabela 2).

[552](#) MARTIN C. & BATTESTIN, Ruthe R. *Henry Fielding*, 1989, citando p. 614; COMPSTON. *Magdalen Hospital*, pp. 34–35; TAYLOR. *Jonas Hanway*, pp. 71, 73, 97–99, 126, 156; WELCH, Saunders. *A Proposal to Render Effectual a Plan*, 1758, esp. pp. 1–6, 36–38, 42.

[553](#) *The Idler*, nº 4 (maio de 1758); *Considerations on the Fatal Effects to a Trading Nation*, 1763), pp. 17–18; SMOLLETT, Tobias. *The Adventures of Ferdinand Count Fathom*, 2 vols., 1753, II. cap. LII. Ver MANDEVILLE, Bernard. *The Fable of the Bees*, F. B. Kaye (org.), 2 vols., 1924, vol. 1, p. 261; JOHNSTONE, Charles. *Chrysal, or the Adventures of a Guinea*, 2 vols., 1760, I. livro 2 e II. livro 1; BAYLEY, Edward. *A Sermon Preached on the Opening of the New Chapel of the Magdalen Asylum*, Dublin, 1770, p. 59; ANDREW. *Philanthropy and Police*, pp. 86–87, 161.

[554](#) Ver COMPSTON *Magdalen Hospital*, pp. 61–64; ANDREW *Philanthropy and Police*, pp. 71 n. 69; MADAN, Martin. *Every Man Our Neighbour*, 1764 ed., p. 17; Howson, Gerald. *The Macaroni Parson*, 1973; Archives of the Shaftesbury Society, Londres: Minute Book of the Lambeth Asylum, 1761–1765; *An Account of the [...] Asylum*, 1761, pp. 7–9; *A State of the Asylum, as Far as it Relates to Mr Maxwell* [1782]; *Asylum Minutes* [1782].

[555](#) MANDEVILLE. *Fable*, Kaye (org.), I. 280; DODD, William. *A Sermon on St. Matthew*, 1759, p. 15; PORTEUS, Beilby. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum* [1773], p. 9.

[556](#) [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, p. 18 (embora ao ser inaugurado, na verdade, o London Magdalen Hospital supostamente exerceria uma política aberta); *Account [...] of the Lock-Hospital*, 1749, p. 2; *Account of the [...] Asylum*, p. 16.

[557](#) *An Account of the Institution and Proceedings of the Guardians of the Asylum*, 1782; BROWN, Ford K. *Fathers of the Victorians*, 1961, pp. 73–74; MERIANS, Linda E. (org.). *The Secret Malady*, 1996, esp. cap. 8; SIENA, Kevin P. *Venereal Disease, Hospitals and the Urban Poor*, 2004, esp. caps. 5–6.

[558](#) LEWIS, W. S. et alii (orgs.). *The Yale Edition of Horace Walpole’s Correspondence*, 48 vols.

1937–1983, vol. 9, p. 273–274.

[559](#) Ver p. ex. *London Chronicle*, 21 de abril de 1758; DODD, William (org.). *The Visitor*, 2 vols. Dublin, 1768, n.ºs 8, 10, 53, 73–74; Idem. *Sermon on St. Matthew*, p. 18; *Autobiography of the Rev. Dr. Alexander Carlyle*, 2ª ed., 1860, 503–4. Ver LLOYD, Sarah “Pleasure’s Golden Bait”, In: *History Workshop Journal*, n.º 41, 1996.

[560](#) Ver p. ex. JONES, M. G. *The Charity School Movement*, 1938, pp. 58–61; DABHOIWALA, Faramerz. “Summary Justice in Early Modern London”. In: *English Historical Review*, n.º 121, 2006, pp. 801–802; MAXWELL, Francis Kelly. *A Sermon Preached at Different Churches and Chapels*, 1763; MCVEIGH, Simon. “Music and the Lock Hospital in the 18th Century”. In: *The Musical Times*, n.º 129, 1988; TEMPERLEY, Nicholas. “The Lock Hospital Chapel and Its Music”. In: *Journal of the Royal Musical Association*, n.º 118, 1993 e seu artigo “The Hymn Books of the Foundling and Magdalen Hospital Chapels”. In: HUNTER, David (org.). *Music Publishing and Collecting*, 1994. Ver LLOYD, Sarah. “Pleasing Spectacles and Elegant Dinners”. In: *Journal of British Studies*, n.º 41, 2002.

[561](#) *London and its Environs Described*, 6 vols., 1761, citando vol. 4, p. 224; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress and Present State of the Magdalen Charity*, 1761, citando pp. 110–111; LEWIS (org.). *Walpole’s Correspondence*, IX. 273–274; DODD, William. “An Ode, occasioned by Lady N–d’s being prevented by illness from coming to the chapel of the Magdalen House” e “Verses occasioned by seeing the Countess of Hertford, in tears at the Magdalen House”, em seus *Poems*, 1767, pp. 148–152 (citado), 168–70; *Considerations on the Fatal Effects to a Trading Nation*, 1763, 15; COMPSTON. *Magdalen Hospital*, pp. 150–151; *Autobiography of the Rev. Dr. Alexander Carlyle*, citando p. 503.

[562](#) Salvo indicação contrária, todos os detalhes e citações na descrição seguinte são da Representative Church Body Library, Dublin: *Magdalen Asylum Admissions Book 1, 1769–1795*, registros de 1767–1779. Meu trabalho com este material foi muito facilitado pela generosidade de Maria Luddy, cujo livro *Prostitution and Irish Society, 1800–1940* (2007) é o melhor guia para a história mais recente do assunto. Sobre o funcionamento de outros dos primeiros abrigos britânicos para prostitutas penitentes, ver NASH, Stanley Dana. “Social Attitudes towards Prostitution in London from 1752 to 1829” (New York University. Tese de doutorado, 1980), caps. IV–V; SIENA, Kevin P. *Venereal Disease, Hospitals and the Urban Poor*, 2004, cap. 5; e ver MADAN, Martin. *Every Man Our Neighbour*, 1764 ed., pp. 4, 15–16.

[563](#) DODD, William. *A Sermon on St Matthew*, 1759, p. 11; *By-Laws and Regulations of the Magdalen Hospital*, 1802, VIII; BUTLER, Beatrice Bayley. “Lady Arbella Denny, 1707–1792”. In: *Dublin Historical Record*, n.º 9, 1946–1947, p. 13.

[564](#) Ver STYLES, John. *The Dress of the People*, 2007, pp. 63–69.

[565](#) “Rules and Regulations”, pp. 6–8, 15–18, apêndice de BAYLY, Edward. *A Sermon Preached on the Opening the Chapel of the Magdalen Asylum*, Dublin, [1768]; WOODWARD, Richard *A Sermon Preached Before the Vice-Patroness, Governesses and Guardians of the Asylum for Penitent Women*, Dublin, 1774, apêndice.

[566](#) Ver *A Short Account of the Magdalen Hospital*, 1807, p. 10.

[567](#) Ver p. ex. [NEWCOMBE], William. *A Sermon Preached at the Chapel in Leeson-Street*, Dublin, 1773, p. 14; Woodward, *Sermon Preached Before the Vice-Patroness*, citando pp. 18–20; LELAND, Thomas. *The Christian’s Duty to Offenders*, Dublin, 1775, citando p. 16; LEVER, John. *The Nature and Extent of Christian Love*, Dublin, 1778, pp. 15–18; NASH. “Social Attitudes”, pp. 279–283.

[568](#) LELAND. *Christian’s Duty*, pp. 7, 20.

[569](#) Ver as “Regras e regulamentos” de 1768, pp. 6–8, e *Rules and Regulations for the Asylum of Penitent Females*, Dublin, 1796, pp. 6–8.

[570](#) BAYLY, Edward. *A Sermon Preached on the Opening of the New Chapel of the Magdalen Asylum*, Dublin, 1770, pp. 70–74.

[571](#) *Rules and Regulations for the Asylum*, p. 60.

[572](#) BAYLY. *Sermon Preached on the Opening of the New Chapel*, pp. 75–76 (Conjecturei sobre as autoras com base nas informações do Livro de Admissões).

[573](#) WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society*, 2ª ed., 1989, citando p. 58; MASON, Michael. *The Making of Victorian Sexuality*, 1994, citando p. 169.

[574](#) Também com base nisto, ele depois computou que no reino como um todo havia pelo menos 100 mil “mulheres lascivas e imorais, que vivem total ou parcialmente da prostituição”: COLQUHOUN, P. A. *Treatise on Indigence* [Tratado sobre a indigência], 1806, p. 40. (N. do A.)

[575](#) COLQUHOUN, P[atrck]. *A Treatise on the Police of the Metropolis*, 6ª ed., 1800, citando p.340; MASON, Michael. *The Making of Victorian Sexual Attitudes*, 1994, pp. 73–103, 233–236 (citando p. 101). Ver D’ARCHENHOLZ, [J. W.]. *A Picture of England*, 2 vols., 1789, vol. 2, p. 89 (“Diz-se que em Londres há 50 mil prostitutas, sem contar as amantes manteúdas”); WALKOWITZ, Judith R. *Prostitution and Victorian Society*, 1980, cap. 2.

[576](#) MASSIE, J[oseph]. *A Plan for the Establishment of Charity-Houses*, 1758, pp. 2–4; [HANWAY, Jonas]. *Thoughts on the Plan*, 2ª ed., 1759, p. 12; HAZELAND, William A *Sermon Preached in the Chapel of the Asylum*, 1761; sermão ministrado em 1760, p. 10.

[577](#) TUCKER, Josiah. *A Brief Essay*, 1749, citando pp. 21–22; FIELDING, John. *An Account of the Origin and Effects of a Police*, 1758, citando p. 44; DINGLEY, Robert. *Proposals for Establishing a Public Place of Reception*, 1758, p. 7; [HANWAY]. *Thoughts on the Plan*, pp. 11–12; *Thoughts on the Misery of a Numerous Class of Females*, Dublin, 1794, p. 6; HALLIFAX, James. *A Sermon Preached in the Chapel of the Asylum*, 1766, citando p. 14; Archives of the Shaftesbury Society, London: Minute Book of the Lambeth Asylum, 1761–1765, pp. 7–10, 71–72, 74–75, pp. 144–146; MALTHUS, T. R. *An Essay on the Principle of Population* [edições de 1803–26], ed. Patricia James, 2 vols., 1989, citando vol. 2, pp.111–114.

[578](#) WELCH, Saunders. *A Proposal to Render Effectual a Plan*, 1758), pp. 3–5; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress, and Present State of the Magdalen Charity*, 2ª ed., 1763, 122.

[579](#) FIELDING, Henry. *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, citando pp. 312 e n. 1; [ROUQUET, Jean André]. *Lettres de Monsieur***, 1746, citando p. 4; *The Histories of Some of the Penitents in the Magdalen House*, 2 vols., 1760; [Martin MADAN]. *An Account of the Death of F. S.* [1763], citando p. 1; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress and Present State of the Magdalen Charity*, 4ª ed. 1770, citando p. 36; [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, pp. xvii, 29–30 (citando p. 29); idem, *Letter V*, 1758, pp. 9, 11, 14–15; MR MARCHANT. *Observations on Mr Fielding’s Plan*, 1758, pp. 8–9, 14–15.

[580](#) *Gentleman’s Magazine*, citando pp. xxvii. 366–367 (agosto de 1757); FIELDING, John. *A Plan for a Preservatory and Reformatory*, 1758, pp. 116–117; MASSIE. *Plan for the Establishment of Charity-Houses*, 1758, pp. 38–44. Ver BATCHELOR, Jennie. “Industry in Distress”, In: *Eighteenth-Century Life*, nº 28, 2004.

[581](#) [HANWAY]. *Plan for Establishing a Charity-House*, pp. 19–20; *The Plan of the Magdalen House for the Reception of Penitent Prostitutes*, 1758, pp. 15–16; DODD, William. *An Account of the Rise, Progress, and Present State of the Magdalen Charity*, 1761, pp. xii, 134; idem, *A Sermon on Zechariah*, 1769, plano desdobrável e explicação.

[582](#) Ver p. ex. HANWAY. *Letter V*, pp. 9, 14–15, 23; [idem], *Plan for Establishing a Charity- House*, p. viii; *An Address to the Guardian Society*, 1817, p. 21.

[583](#) Houve um endurecimento semelhante das atitudes raciais. Em todo o Império Britânico, a aversão dos colonizadores brancos aos costumes supostamente frouxos de outras raças era cada vez mais acentuada. Na metrópole, em 1782, os dirigentes do Lambeth Asylum decretaram que a instituição não aceitaria “nenhuma menina negra ou mulata”; no ano seguinte, o Magdalen Hospital também proibiu todas as “mulheres negras”. *An Account of the Institution and Proceedings of the Guardians of the*

Asylum [Relatório sobre a instituição e procedimentos dos guardiões do abrigo], 1782, p. 17; COMPOSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*. 1917, p. 200; LEVENE, Philippa (org.). *Gender and Empire* [Gênero e império] [cap. 6], 2004. (N. do A.)

[584](#) NASH, Stanley Dana. “Social Attitudes towards Prostitution in London from 1752 to 1829” (New York University. Tese de doutoramento, 1980), pp. 244–245; *By-Laws and Regulations of the Magdalen Hospital*, 1802, pp. 39–43; *A Short Account of the Magdalen Hospital*, 1807, pp. 5–9.

[585](#) *Address to the Guardian Society*, p. 10 (citado); *The Evils of Adultery and Prostitution*, 1792, p. 64; *An Account of the Institution of the Lock Asylum*, 1796; *An Account of the London Female Penitentiary*, 1809; *Report of the Provisional Committee of the Guardian Society*, 1816; BROWN, Ford K. *Fathers of the Victorians*, 1961, pp. 15–16, 21–5; NASH. “Social Attitudes”, caps. II–V.

[586](#) Ver p. ex. o estudo pioneiro de NASH. “Social Attitudes”; ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989, pp. 187–194 (citando p. 194); COMPOSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*, 1917, citando p. 200; FINNEGAN, Frances *Poverty and Prostitution*, 1979, cap. 6, e seu livro *Do Penance or Perish*, 2001; LUDDY, Maria. *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century Ireland*, 1985, cap. 4, e seu livro *Prostitution and Irish Society, 1800–1940*, 2007; e, sobre as atitudes gerais em relação à imoralidade das mulheres pobres na política social e penal do século XIX, ZEDNER, Lucia, *Women, Crime and Custody in Victorian England*, 1991.

[587](#) Ver p. ex. EVANS, Robin. *The Fabrication of Virtue*, 1982; NASH, Stanley. “Prostitution and Charity”. In: *Journal of Social History*, nº 17, 1984; BENDER, John. *Imagining the Penitentiary*, 1987; COHEN, Sherrill. *The Evolution of Women’s Asylums Since 1500*, 1992, cap. 7; OGBORN, Miles. *Spaces of Modernity*, 1998, cap. 2.

[588](#) TODD, Janet & BUTLER, Marilyn (orgs.). *The Works of Mary Wollstonecraft*, 7 vols., 1989, citando v. 140. Ver ROBSON, J. M. et alii (orgs.). *The Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vols. 1963–1991, xvii. 1692–1695, 1715; JONES, Vivien. “Placing Jemima”. In: *Women’s Writing*, nº 4, 1997, p. 203.

[589](#) *Thoughts on Means of Alleviating the Miseries Attendant on Common Prostitution*, 1799, citando p. 27; *An Address to the Guardian Society*, 1817, citando p. 17; e, para exemplos típicos, BRADY, Frank & POTTLE, Frederick A. (orgs.). *Boswell in Search of a Wife*, 1766–1769, 1957, p. 293; WIMSATT, William K. Jr & POTTLE, FREDERICK A. (orgs.). *Boswell for the Defence 1769–1774*, 1959, p. 69; EAVES, T. C. Duncan & KIMPEL, Ben D. *Samuel Richardson*, 1971, pp. 225, 232; University College London, manuscritos de Jeremy Bentham, cvii. 100–106; HOLLOWAY, Robert. *The Rat-Trap* [1773], p. 57; BAKER, Frank et alii (orgs.). *The Works of John Wesley*, 1980–, xxv. 365 (14 de janeiro de 1734); *An Extract from the Reverend Mr John Wesley’s Journal, from [...] 1746 to [...] 1759*, 1754, pp. 34–35 (22 de novembro de 1747); WESLEY, John. *A Sermon Preached before the Society for Reformation of Manners* [1763], 10; BROWNE, Moses. *The Causes that Obstruct the Progress of Reformation*, 1765, pp. 30–31; RIPLEY, Dorothy. ODNB; *The Diary of Syllas Neville*, 1767–1788, Basil Cozens-Hardy (org.), 1950, p. 44.

[590](#) TRUDGILL, Eric. *Madonnas and Magdalens*, 1976, p. 282; FOOT, M. R. D. & MATTHEW, H. C. G. (orgs.). *The Gladstone Diaries*, 14 vols. 1968–1994, *passim*, aqui citando vol. 4, p. 586 (20 de janeiro de 1854); ODNB, Angela Georgina Burdett-Coutts, Charles John Huffam Dickens, George Gissing, Catherine Gladstone.

[591](#) Sobre as pesquisas, ver p. ex. *Address to the Guardian Society*, p. 6; COMPOSTON, H. F. B. *The Magdalen Hospital*, 1917, p. 16; BRISTOW, Edward J. *Vice and Vigilance*, 1977, citando p. 70, e seu livro *Prostitution and Prejudice*, 1982; WALKOWITZ, Judith R. *Prostitution and Victorian Society*, 1980 e seu livro *City of Dreadful Delight*, 1992; COHEN. *Evolution of Women’s Asylums*, caps. 6–7; BARTLEY, Paula. “Preventing Prostitution”. In: *Women’s History Review*, nº 7, 1998, citando p. 45, e seu livro *Prostitution: Prevention and Reform in England, 1860–1914*, 2000.

[592](#) Ver p. ex. FINNEGAN, Frances. *Do Penance or Perish*, 2001.

[593](#) Fico entusiasmado ao ver que algumas das ideias desenvolvidas neste capítulo também foram trabalhadas pelos estudiosos que contribuíram para Clifford Siskin e William Warner (orgs.), *This is Enlightenment* (2010).

[594](#) VERTUE, George. *Note Books*, 6 vols. Walpole Society, 1930–1955, pp. III. 58; VI. 192.

[595](#) IRELAND, John. *A Supplement to Hogarth Illustrated*, 1798, pp. 3, 27.

[596](#) PAULSON, Ronald. *Hogarth's Harlot*, 2003. Em seu anseio de provar a grande originalidade de Hogarth, Paulson também menospreza os marcantes paralelos entre suas séries e algumas gravuras estrangeiras e nacionais mais antigas sobre os ciclos de vida de libertinos, messalinas e filhos pródigos: ver seus livros *Hogarth's Graphic Works*, 3ª ed., 1989 e *Hogarth*, 3 vols., 1991–1993, vol. 1, pp. 256–257; vol. 2, pp. 20–21; e ver KURZ, Hilde. “Italian Models of Hogarth's Picture Stories”. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, nº 15, 1952; KUNZLE, David *The Early Comic Strip*, 1973, esp. cap. 9.

[597](#) WALPOLE, Horace. *Anecdotes of Painting in England*, 4 vols., 1765–1771, vol. 4, p. 76.

[598](#) Sobre esta questão e a seguinte, ver ver CARTER, Sophie. *Purchasing Power*, 2004, cap. 2.

[599](#) WALPOLE. *Anecdotes*, pp. IV. 76; 8 George II c. 13; [NICHOLS, John et alii.]. *Biographical Anecdotes of William Hogarth*, 1782, pp. 32–33; PAULSON. *Hogarth*, I. 309–14; mas ver MOORE, Robert Etheridge. *Hogarth's Literary Relationships*, 1948; KUNZLE, David. “Plagiaries-by-Memory of the Rake's Progress”. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, nº 29, 1966; CLAYTON, Timothy. *The English Print 1688–1802*, 1997, pp. 81–90; e o teor de BINDMAN, David. *Hogarth and His Times*, 1997.

[600](#) Citação de um anúncio dos vendedores de gravuras Thomas e John Bowles, *London Evening Post*, 16 de maio de 1732. O acervo mais abrangente de cópias e plágios de gravuras de Hogarth é uma coleção em vinte e quatro volumes, que quase ainda não foi estudada, reunida por J. R. Joly e abrigada no Department of Paintings, Drawings and Prints, Fitzwilliam Museum, Cambridge [doravante “Joly Collection”]: os vols. 10 e 11 incluem o material referente a *A Harlot's Progress*. Sou muito grato a Craig Hartley e Andrew Morris por facilitar meu trabalho com este material. Agradeço igualmente à equipe do Department of Prints and Drawings do British Museum (especialmente Sheila O'Connell) e à da Yale Lewis Walpole Library (especialmente Joan Sussler), cuja gentileza ao longo de muitos anos facilitou muito minha exploração de seus acervos.

[601](#) Ver p. ex. *The Progress of a Harlot* (2 eds., 1732); *The Harlot's Progress* (pelo menos 7 eds., 1732–1753); “GAY, Joseph” [i.e. John Durant Breval]. *The Harlot's Progress* (2 eds., 1739); CIBBER, Theophilus. *The Harlot's Progress*, 1733; POTTER, Henry. *The Decoy: An Opera* (2 eds., 1733–1744); *The Jew Decoy'd; or the Progress of a Harlot* (2 eds., 1733–1735); *Daily Advertiser*, 29 de outubro de 1746; *Gazetteer and New Daily Advertiser*, 2 de junho de 1769; COZENS-HARDY, Basil (org.). *The Diary of Syllas Neville*, 1767–1788, 1950, p. 71; NICHOLS, John & STEEVENS, George. *The Genuine Works of William Hogarth* (2 vols., 1808–1810), vol. p. 7; CUST, Lionel. *Catalogue of the Collection of Fans and Fan-Leaves Presented to the British Museum by Lady Charlotte Schreiber*, 1893, nºs 151–155; Art Institute of Chicago, montagem de um leque com as cenas 4–6 de *A Harlot's Progress* (c. 1732–1761), acréscimo nº 1947.144; MASSÉ, H. J. L. J. “Some Notes on the Pewter”. In: *Burlington Magazine*, nº 3, 1903, p. 76; LENNEP, W. van et alii (orgs.). *The London Stage, 1660–1800*, 5 partes, 1960–1968, partes III e IV; BECKETT, R. B. *Hogarth*, 1949, p. 68; SAVILLE, Alan (org.). *Secret Comment*, 1997, pp. 234, 241; THARP, Lars. *Hogarth's China*, 1997, pp. 39–40.

[602](#) Ver também NEWTON, Richard. *Progress of a Woman of Pleasure*, água-forte, 1796; Joly Collection, vol. 11; D'OENCH, Ellen G. “Prodigal Sons and Fair Penitents”. In: *Art History*, nº 13, 1990.

[603](#) Ver Joly Collection, vols. 12 e 13.

[604](#) Ver Idem, esp. vols. 15 e 16; THARP. *Hogarth's China*; CLAYTON. *English Print*, pp. 81–83, 86, 88; ST CLAIR, William. *The Reading Nation in the Romantic Period*. 2004. Para excelentes estudos de caso, ver WARNER, William B. *Licensing Entertainment*, 1998; HALLETT, Mark. *The Spectacle of Difference*, 1999, esp. cap. 3, e seu artigo “Manly Satire”. In: FORT, Bernadette & ROSENTHAL, Angela (orgs.). *The*

Other Hogarth, 2001; KEYMER, Thomas. & SABOR, Peter. *Pamela in the Marketplace*, 2005.

[605](#) Ver p. ex. PAWLOWICZ, Peter H. "Reading Women". In: BIRMINGHAM, Ann & BREWER, John (orgs.). *The Consumption of Culture, 1600–1800*, 1995; ELLIS, Markman. *The Politics of Sensibility*, 1996, pp. 164–165; e, para uma análise brilhante desta e de outras mudanças culturais relacionadas do período, BREWER, John. *The Pleasures of the Imagination*, 1997, esp. caps. 3, 4, 11.

[606](#) OED, "pornographer", "pornography". Os equivalentes franceses já deviam ser bem conhecidos naquela época, pois *Le Pornographe* (1769), de Restif de la Bretonne, também estava disponível em Londres: DAVIES, Thomas. *A Catalogue of very Curious and Valuable Books* [1770], p. 96; PAYNE, Thomas. *A Catalogue of very Valuable Books, in Various Languages*, 1796, pp. 205–206; University College London, manuscritos de Jeremy Bentham, LXXVII. 194.

[607](#) Ver p. ex. ROSENTHAL, Margaret F. *The Honest Courtesan*, 1992; CLARK, Timothy et alii. (orgs.). *The Dawn of the Floating World 1650–1765*, 2001, cat. n° 25; OED, "Cyprian", "Cytherean", "Paphian"; Tom K---g's: or, *The Paphian Grove*, 1738; RICHARDSON, Samuel. *Letters and Passages Restored from the Original Manuscripts of the History of Clarissa*, 1751, p. 203; [idem], *A Collection of the Moral and Instructive Sentiments [...] Contained in the Histories of Pamela, Clarissa, and Sir Charles Grandison*, 1755, pp. 315, 318; *A New Atalantis*, 2ª ed., 1758, p. 89; *Nocturnal Revels*, 2 vols., 1779, *passim*; *The Modern Atalantis*, 1784, p. 56; PENNY, Nicholas (ed.). *Reynolds*, 1986, pp 295–296.

[608](#) HASELKORN, Anne M. *Prostitution in Elizabethan and Jacobean Comedy*, 1983; JUDGES, A. V. *The Elizabethan Underworld*, 1930.

[609](#) Sobre duas exceções do passado, a cafetina Long Meg, do meio do século XVI, e sua contraparte do início da dinastia Stuart, Elizabeth Holland, ver CAPP, Bernard. "Long Meg of Westminster: A Mystery Solved". In: *Notes and Queries*, n° 243, 1998; GOODMAN, Nicholas. *Hollands Leaguer*, 1632; MARMION, Shackerley. *Hollands Leaguer*, 1632; GLAPTHORNE, Henry. *The Hollander*, 1635, sig. Bv.

[610](#) Ver p. ex. DRYDEN, John. *Sir Martin Mar-All*, 1668, ato IV, cena 1; WYCHERLEY, William. *The Plain Dealer*, 1677, dedicatória; SHESGREEN, Sean (org.). *The Criers and Hawkers of London*, 1990, prancha 52; [CAULFIELD, James?]. *Blackguardiana* [1793?], s.v. "A* / ABB"; *Dictionary of National Biography*, 1885–1901, Madam Cresswell; ODNB, Madam Cresswell, Damaris Page, e as referências fornecidas ali.

[611](#) Ver LATHAM, Robert & MATTHEWS, William (orgs.). *The Diary of Samuel Pepys*, 11 vols. Londres, 1970–1983, citando I. 250; WILSON, John Harold. *Court Satires of the Restoration*, 1976; THOMPSON, Roger. *Unfit for Modest Ears*, 1979, esp. cap. 5; LOVE, Harold. *English Clandestine Satire 1660–1702*, 2004; MOWRY, Melissa M. *The Bawdy Politic in Stuart England, 1660–1714*, 2004; HUME, Robert D. "'Satire' in the Reign of Charles II". In: *Modern Philology*, n° 102, 2005.

[612](#) Sobre ficção, ver p. ex. *Look E're You Leap: or, A History of the Lives and Intrigues of Lewd Women*, 10ª ed. [1720?]; *The Prostitutes of Quality; or Adultery a-la-mode*, 1757; *Intrigue a-la-mode: or, The Covent-Garden Atalantis*, 1767; sobre Sally Salisbury em baladas posteriores, p. ex. *The Bleach Yard's Garland*, Darlington, 1775; *The Muses' Delight*, Warrington, [1775?]; *The Case of Sally Salisbury* [1780]; *Sally Salisbury's Garland*, Liverpool, [1780?]; sobre outras mulheres, ver também Tom K----g's; *The Highlanders Salivated*, 1746; *Covent Garden in Mourning*, 1747; BERRY, Helen. "Rethinking Politeness in Eighteenth-Century England". In: *Transactions of the Royal Historical Society*, n° 18, 2001; sobre biografias coletivas, ver p. ex. *The Humours of Fleet-Street and the Strand*, 2 vols. [1749]; *Nocturnal Revels*, 2 vols., 1779; *Harris's List of Covent Garden Ladies* (eds. conservadas de 1761, 1764, 1773, 1774, 1779, 1783, 1788, 1789, 1790, 1793); *Ranger's Impartial List of the Ladies of Pleasure*, Edimburgo, 1775.

[613](#) Salvo indicações em contrário, a análise seguinte é baseada em SMITH, John Chaloner. *British Mezzotinto Portraits*, 4 vols., 1878–1884; RUSSELL, Charles E. *English Mezzotint Portraits and their States*, 2 vols., 1926; O'DONOGHUE, Freeman & HAKE, Henry M. *Catalogue of Engraved British Portraits Preserved in the Department of Prints and Drawings in the British Museum*, 6 vols. 1908–1925; as coleções de catálogos de impressores de gravuras do acervo do British Museum e do Paul Mellon

Centre for Studies in British Art (descritas em GRIFFITHS, Antony. “A Checklist of Catalogues of British Print Publishers c.1650–1830”. In: *Print Quarterly*, nº 1, 1984); e a coleção de catálogos de leilões de 1689–1692 do acervo da British Library (pressmark 1402.g.1).

[614](#) Ver também *Diary of Samuel Pepys*, VII. 359, 393; VIII. 23, 206; GRIFFITHS, Antony. *The Print in Stuart Britain 1603–1689*, 1998, cap. 9; MACLEOD, Catherine & ALEXANDER, Julia Marciari. *Painted Ladies*, 2001, *passim*; ALEXANDER, Julia Marciari. “Painting a Life”. In: SHARPE, Kevin e ZWICKER, Steven N. *Writing Lives*, 2008; HUNTER, Michael (org.). *Printed Images in Early Modern Britain*, 2010, esp. cap. 15.

[615](#) Ver p. ex. STEPHENS, Frederic George & GEORGE, M. Dorothy. *Catalogue of Prints and Drawings in the British Museum: Division I: Political and Personal Satires*, 11 vols. 1870–1954), vols. 3–7 (sobre Anne Vane e Lady Yarmouth, ver p. ex. nºs 2270, 2348, 2350, 2450, 2451, 2464, 2454, 2453, 2495, 2578, 2606, 3018); *Love after Enjoyment*, 1732); *Vanelia: or, the Amours of the Great* (6 eds., 1732); *The Humours of the Court* (2 eds., 1732); *Vanella in the Straw* (3 eds., 1732); *The Fair Concubine: or, the Secret History of the beautiful Vanella* (4 eds., 1732); *Authentick Memoirs of the Unfortunate Vanella*, 1736; *Vanella: A Tragedy*, 1736; *Vanella’s Progress*, 1736; *Vanella: or an elegy*, 1736; DONALD, Diana. *The Age of Caricature*, 1996, cap. 3; MCCREERY, Cindy. “Keeping up with the Bon Ton”. In: BARKER, Hannah & CHALUS, Elaine (orgs.). *Gender in Eighteenth-Century England*, 1997; MCCREERY, Cindy *The Satirical Gaze*, 2004, pp. 153–167.

[616](#) *Sculptura-Historico-Technica*, 1747, citando p. 72; [GOUDAR Ange], *The Chinese Spy*, 6 vols. 1765, citando VI. 208; *Robert Sayer’s New and Enlarged Catalogue* [1766], pp. 95–103.

[617](#) Embora o lorde Hardwicke, homem de princípios elevados, gostasse de contar a história de como, ao deparar-se com um duplo retrato nu de Fanny Murray e Kitty Fisher, ele conseguira, para o espanto do proprietário da imagem, demonstrar “sua perfeita ignorância” de quem eram as retratadas: COOKSEY, Richard *Essay on the Life and Character of John Lord Somers* [Ensaio sobre a vida e a personalidade de John Lord Somers]. Worcester, 1791, pp. 102–103. (N. do A.)

[618](#) *Nocturnal Revels*, citando II. 227; STEPHENS & GEORGE. *Catalogue of Prints*, p. ex. nºs 3180, 3215, 3567, 5204.

[619](#) Em geral, ver p. ex. DERRICK, Samuel. *Letters*, 2 vols. Dublin, 1767, II. 8; REYNOLDS, Graham. *English Portrait Miniatures* (ed. Revisada, 1988), p.112; *The Centinel* 36 (30 de julho de 1757); *The English Roscius* [1785?], p. 85; BLEACKLEY, Horace. *Ladies Fair and Frail*, 1909; MCCREERY. *Satirical Gaze*, cap. 3; sobre o sanduíche de Fanny Murray, LEWIS, W. S. (org.). *The Yale Edition of Horace Walpole’s Correspondence*, 48 vols., 1937–83, IX. 80; *The Vis-à-vis of Berkley-Square* [1783], pp. 11–12; sobre Sally Salisbury, CAREY, H[enry]. *Poems on Several Occasions*, 3ª ed., 1729, pp. 127–128; [MAN, Henry]. *Mr Bentley, the Rural Philosopher*, 2 vols., 1775, vol. 1, p. 210; sobre referências típicas a Fanny Murray, ver p. ex. *The Modern Courtesan* [1750?]; [HILL, John]. *The Inspector*, 2 vols., 1753, vol. 2, p. 300; [HEYWOOD, Eliza Fowler]. *The Invisible Spy*, 2 vols., 1755, III. 285; *Reflections Arising from the Immorality of the Present Age*, 1756, p. 55; *British Worthies*, 1758, p. 14n; [THOMPSON, Edward]. *The Meretriciad*, 1761; *The Adulteress*, 1773, V, VII; JOHNSON, Samuel. *The Works of the English Poets*, 58 vols., 1779–1780, LIII. 185, 299; [DALRYMPLE, Alexander]. *The Poor Man’s Friend*, 1795, p. 12; sobre a apropriação dos nomes das cortesãs, p. ex. *The Complete Letter-Writer*, 4ª ed., 1757, p. 216; [DODD, William]. *The Sisters*, 2 vols., 1754, I. 75; [COLMAN, George]. *The Connoisseur*, 2 vols., 1755–1756, I. 280; “Oddibus Funnybus”. In: *A Collection of Original Comic Songs* [1765?], pp. 27, 72–73; OED, “Nancy Dawson”, “Rudd”, “Moll Peatley”; HOLLOWAY, Robert. *The Phoenix of Sodom*, 1813), p. 13; IONA & OPIE, Peter. *The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes*, 1973 ed., pp. 279–280; TILLYARD, Stella. *Aristocrats*, 1994, p. 155; sobre cavalos de corrida, CHENY, John. *An Historical List of all Horse-Matches Run*, 1731 ed., pp. 133, 135; *ibidem*, 1739 ed., p. 38; *ibidem*, 1741 ed., p. 17; *ibidem*, 1751 ed., p. 55; HEBER, Reginald. *An Historical List of Horse-Matches Run*, 1760 ed., p. 39; *ibidem*, 1764 ed., p. 77; *ibidem*, 1766 ed., p. 45; *ibidem*, 1767 ed., p. 36; WALKER, B. *An Historical List*

of Horse-Matches, 1771, p. 44; PICK, W[illiam]. *An Authentic Historical Racing Calendar*, York, [1785], p. 47; WEATHERBY, James. *Racing Calendar*, 1775 ed., p. 137; ibidem, 1795 ed., pp. 33, 101, 170; TREVATHAN, Charles E. *The American Thoroughbred*, 1905, pp. 54–55.

[620](#) Houve um momento em que estes nomes, como os de personagens fictícios famosos, passaram a ser dados até a cachorros de estimação, como os terriers favoritos de sir Christopher French, juiz da Suprema Corte e conselheiro da rainha (1925–2003), que se chamavam Lucy Lockett, Polly Peachum, Roderick Random, Matthew Bramble e Kitty Fisher: *The Daily Telegraph*, 27 de março de 2003. (N. do A.)

[621](#) Ver p. ex. CRESSY, David *Literacy and the Social Order*, 1980, pp. 121, 128–129, 134–135, 147 (que mede a capacidade de assinar o próprio nome: a habilidade da leitura era ainda mais difundida); LAMBERT, Sheila. “State Control of the Press in Theory and Practice”. In: MYERS, Robin & HARRIS, Michael (orgs.). *Censorship and the Control of Print*, 1992; CLEGG, Cyndia Susan. *Press Censorship in Elizabethan England*, 1997 e seus livros *Press Censorship in Jacobean England*, 2001 e *Press Censorship in Caroline England*, 2008.

[622](#) Ver esp. MAROTTI, Arthur F. *Manuscript, Print, and the English Renaissance Lyric*, 1995, pp. 75–82; MOULTON, Ian Frederick. *Before Pornography*, 2000, esp. cap. 1; LOVE, Harold. *Scribal Publication in Seventeenth-Century England*, 1993 e seu livro *English Clandestine Satire, 1660–1702*, 2004; FOX, Adam. *Oral and Literate Culture in England 1500–1700*, 2000.

[623](#) Ver esp. RAVEN, James. *The Business of Books*, 2007; SUAREZ, Michael F. & TURNER, Michael L. (orgs.). *The Cambridge History of the Book in Britain: Volume V, 1695–1830*, 2009.

[624](#) Sobre este parágrafo e o seguinte, ver *The Diary of Dudley Ryder, 1715–1716*, ed. MATTHEWS, William. 1939, index s.v. “journals”; FIELDING, Henry., *The Covent-Garden Journal* [1752], Bertrand A. Goldgar (org.), 1988, pp. 13 n. 4; DONOGHUE, Frank. *The Fame Machine*, 1996, p. 3; WALKER, R. B. “The Newspaper Press in the Reign of William III”. In: *Historical Journal*, nº 17, 1974; HARRIS, Michael. *London Newspapers in the Age of Walpole*, 1987; CLARK, Charles E. *The Public Prints*, 1994; RAYMOND, Joad. (org.). *News, Newspapers and Society in Early Modern England*, 1999; BARKER, Hannah. *Newspapers, Politics and English Society, 1695–1855*, 2000; SUAREZ & TURNER (orgs.). *History of the Book*, pt. IV. III.

[625](#) BOND Donald F. (org.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, citando I. XXVI e nº 10.

[626](#) *The Idler*, nº7 (27 de maio de 1758).

[627](#) LATHAM, Robert & MATTHEWS, William (orgs.). See *The Diary of Samuel Pepys*, 11 vols., 1970–1983, vol. 4, pp. 163, 177; vol. 5, p. 124; BERNBAUM, Ernest. *The Mary Carleton Narratives, 1663–1673*, 1914; MAIN, C. F. “The German Princess”. In: *Harvard Library Bulletin*, nº 10, 1956; CHALMERS, Hero. “The Person I am, or what they made me to be”, In: BRANT, Clare & PURKISS, Diane (orgs.). *Women, Texts and Histories 1575–1760*, 1992 e seu artigo “The Feminine Subject in Women’s Printed Writings, 1653–1689” (University of Oxford. Tese de doutorado, 1993), pp. 158–208.

[628](#) BREWER, John. OED “opinion”; *The Pleasures of the Imagination*, 1997, pp. 190–197; *The Rambler*, nº 23, 5 de junho de 1750. Ver [HUME, David]. *An Abstract of a Book Lately Published*, 1740, prefácio.

[629](#) Sínteses instigantes são p. ex. ZARET, David. *Origins of Democratic Culture*, 2000; MELTON, James van Horn. *The Rise of the Public in Enlightenment Europe*, 2001; BLANNING, T. C. W. *The Culture of Power and the Power of Culture*, 2002; LAKE, Peter & PINCUS, Steve. *The Politics of the Public Sphere in Early Modern England*, 2007; PEACEY, Jason. (org.). *The Print Culture of Parliament, 1600–1800*, 2007; HAMMOND, Brean S. *Professional Imaginative Writing in England, 1670–1740*, 1997; BREWER. *Pleasures*.

[630](#) Ver p. ex. BOND (org.). *Spectator*, esp. I. XXXVI–XLIII; HAIG, Robert. *The Gazetteer, 1735–1797*, 1960, pp. 71–74; HARRIS. *London Newspapers*, pp. 196–197; *The New Cambridge Bibliography of English Literature*, George Watson (org.), 1971, colunas 1218–1235; MACDONALD, Michael & MURPHY, Terence R. *Sleepless Souls*, 1990, pp. 324–337; LINEBAUGH, P. “The Ordinary of Newgate and his Account”. In:

COCKBURN, J. S. *Crime in England, 1550–1800*, 1977; GONDA, Caroline. “Misses, Murderesses and Magdalens”. In: EGER, Elizabeth. *et alii* (orgs.). *Women, Writing, and the Public Sphere, 1700–1830*, 2001; *The Adventurer*, nº 115, 11 de dezembro de 1753.

[631](#) Sobre novos tipos de interação e comunicação, ver, além das obras citadas na seção anterior, p. ex. ANDREW, Donna T. (org.). “Popular Culture and Public Debate”. In: *Historical Journal*, nº 39, 1996 e seu livro *London Debating Societies, 1776–1799*, London Record Society, 1994; CLARK, Peter. *British Clubs and Societies 1580–1800*, 2000; ST. CLAIR, William. *The Reading Nation in the Romantic Period*, 2004, esp. caps. 1, 22; COWAN, Brian. *The Social Life of Coffee*, 2005.

[632](#) Sobre a tradição mais antiga, ver THOMAS, Keith. “Cases of Conscience in Seventeenth-Century England”. In: MORRILL, John *et alii* (orgs.). *Public Duty and Private Conscience in Seventeenth-Century England*, 1993, e a literatura citada ali.

[633](#) Ver esp. MCEWEN, Gilbert D. *The Oracle of the Coffee House*, 1972; PARKS, Stephen. *John Dunton and the English Book Trade*, 1976; SHEVELOW, Kathryn. *Women and Print Culture*, 1989; DOWNIE, J. A. & CORNS, Thomas N. (orgs.). *Telling People What to Think*, 1993; BERRY, Helen. *Gender, Society and Print Culture in Late-Stuart England*, 2003.

[634](#) BOND, Donald F. (org.). *The Spectator*, 5 vols. 1965, introdução ao vol. 1 (citando I. LXXXVI); THOMAS. “Cases of Conscience”; TURNER, David M. *Fashioning Adultery*, 2002, cap. 2.

[635](#) Ver BELLANY, Alastair. *The Politics of Court Scandal*, 2002, esp. cap. 2; HERRUP, Cynthia B. *A House in Gross Disorder*, 1999; WEIL, Rachel. *Political Passions*, 1999, cap. 5; STONE, Lawrence. *Road to Divorce*, 1990, pp. 248–254, 313–322.

[636](#) Ver esp. POINTON, Marcia. “The Lives of Kitty Fisher”. In: *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, nº 27, 2004; FISCHER, Catherine Maria. ODNB; OED. “cause célèbre”; ver MAZA, Sara. *Private Lives and Public Affairs*, 1993; KATES, Gary. *Monsieur d’Eon is a Woman*, 1995.

[637](#) VOLTAIRE, Monsieur de. *Histoire d’Elizabeth Canning*, 1762, citando 5; MCCUE, Lillian Bueno. “Elizabeth Canning in Print”. In: *University of Colorado Studies (Series B)*, nº 2, 1945; TREHERNE, John. *The Canning Enigma*, 1989; MOORE, Judith. *The Appearance of Truth*, 1994; ANDREW, Donna T. & MCGOWEN, Randall. *The Perreaus and Mrs Rudd*, 2001; BREWER, John. *Sentimental Murder*, 2004; KINSERVIK, Matthew J. *Sex, Scandal, and Celebrity in Late Eighteenth-Century England*, 2007.

[638](#) Ver p. ex. *London Chronicle* VIII. 353, 362, 386, 397, 430, 607, 630, 1760; “One of the Jury”, In: *The True and Whole Proceedings of the Coroner’s Inquest [...] of Ann Sharp [1760]*; “A Lover of Justice”, In: *An Answer to the Pamphlet wrote by the Juryman [...] Touching the Death of Ann Sharp [1760]*; “Heartfree”, In: *A Most Circumstantial Account of that Unfortunate Young Lady, Miss Bell*, 5 eds., 1760–1761; *A Full Refutation of a Libellous Pamphlet, Entitled A Most Circumstantial Account of that Unfortunate Lady, Miss Bell*, 1761; “An Impartial By-Stander”, In: *Remark upon the Trial of William Sutton*, 1761; OBP 25 de fevereiro de 1761 (reimpresso *Select Trials*, 4 vols. 1764, vol. IV); *A Short View of the Remarkable Difference [1761]*; HOLLAND, T[homas]. *A Circumstantial Account, Relating to that Unfortunate Young Woman, Miss Anne Bell [1761]*, citando III. Para outro caso, ver [COURCY, Richard de]. *Seduction*, 1782; [idem]. *The Seducer Convicted*, Shrewsbury, 1782; [WINWOOD, Ralph]. *Calumny*, 1782; e, de modo mais geral, SHOEMAKER, Robert B. *The London Mob*, 2004, cap. 9.

[639](#) HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Tradução de Thomas Burger, 1989.

[640](#) Sobre este parágrafo e os dois seguintes, ver esp. WERKMEISTER, Lucyle. *The London Daily Press 1772–1792*, 1963; HARRIS, Michael. *London Newspapers in the Age of Walpole*, 1987; para outros exemplos, ver D’ARCHENHOLZ, [J. W.]. *A Picture of England*, 2 vols. 1789, II. 65; BOND (org.). *Spectator*, I. XXXVI–XLII; Brewer, *Sentimental Murder*, pp. 40–41, 155.

[641](#) Ver p. ex. ASPINALL, A. “Statistical Accounts of the London Newspapers in the Eighteenth Century”. In: *English Historical Review*, nº 63, 1948; WALKER, R. B. “Advertising in London Newspapers, 1650–1750”. In: *Business History*, nº 15, 1973, citando pp. 129–130; DONOGHUE, Frank.

The Fame Machine, 1996; capítulos de Harris, Ferdinand e Mathison In: RAYMOND, Joad (org.). *News, Newspapers and Society in Early Modern England*, 1999; FORSTER, Antonia. “Review Journals and the Reading Public”. In: RIVERS, Isabel (org.). *Books and their Readers in Eighteenth-Century England: New Essays*, 2001; OED, “puff”, “puffer”, “puffery”, “puffing”; KEYMER, Thomas & SABOR, Peter. *Pamela in the Marketplace*, 2005, cap. 1.

[642](#) Ver p. ex. WATSON, George (org.). *The New Cambridge Bibliography of English Literature*, 1971, p. ex. colunas 1223 (resenha de Boswell sobre seu próprio *Reflections on the Late Alarming Bankruptcies*, 1772), pp. 1329–1330 (versões piratas de *Common Sense* e *All-Alive and Merry*); WERKMEISTER. *London Daily Press*, *passim*; [HUME, David]. *An Abstract of a Book Lately Published*, 1740, prefácio; TAYLOR, James Stephen. *Jonas Hanway*, 1985, p. 136 (ela recusou); LONSDALE, Roger. “New Attributions to John CLELAND”. In: *Review of English Studies*, nº 30, 1979, p. 271; ANDREW & MCGOWEN. *Perreaus and Mrs Rudd*, citando p.212 (grifo do autor); *Boswell’s London Journal 1762–1763*, Frederick A. Pottle (org.), 1950, citando pp. 249 n. 2; [BOSWELL, James], *An Ode to Tragedy*, 1661 [i.e. 1761]; POTTLE, Frederick A. *James Boswell: The Earlier Years 1740–1769*, 1966, p. ex. pp. 331–334, 338, 425, 434 (citando 332).

[643](#) THOMPSON, H. P. *Thomas Bray*, 1954.

[644](#) Ver TAYLOR. *Jonas Hanway*; ANDREW, Donna T. *Philanthropy and Police*, 1989, esp. cap. 3; Christie’s Auctioneers, King Street, London: venda 4852 (21 de outubro de 1992), lote 164; [HANWAY, Jonas]. *A Plan for Establishing a Charity-House*, 1758, III–IV; [idem], *Thoughts on the Plan*, 2ª ed., 1759, citando p. 5; idem, *Letter V*, 1758, p. 27 (parte de um “post-scriptum” acrescentado a edições publicadas após 7 de abril de 1758); *Diary and Letters of Madame D’Arblay*, [BARRETT Charlotte (org.)], 7 vols. 1842–6, vol. 2, p. 231.

[645](#) Para não ser superado, seu rival John Fielding explorou seus poderes de magistrado para divulgar seu próprio projeto. Primeiro ele instigou uma série de batidas policiais em bordéis; depois, à guisa de coletiva de imprensa, interrogou cada prostituta detida diante de uma grande plateia de convidados, e fez com que os resultados fossem publicados nos jornais “para mostrar ao público em geral, e em particular aos dignos subscritores do Abrigo ou Casa de Refúgio para meninas abandonadas, a grande necessidade de uma tal provisão, e o grande bem que esta instituição de caridade pode gerar”.¹⁵ (N. do A.)

[646](#) Ver p. ex. *The Public Advertiser*, nº 7338 (4 de maio de 1758); FIELDING, John. *A Plan of the Asylum*, 1758, pp. 20–22. Ver STYLES, John. “Sir John Fielding and the Problem of Criminal Investigation”. In: *Transactions of the Royal Historical Society*, nº 33, 1983 e seu artigo “Print and Policing”. In: HAY, Douglas & SNYDER, Francis (orgs.). *Policing and Prosecution in Britain, 1750–1850*, 1989.

[647](#) BLAIR, Hugh. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*, 2 vols. 1783; apresentada pela primeira vez na década de 1760, II. 287; *The Rambler*, nº 60, 13 de outubro de 1750; *The Confessions of J. J. Rousseau [...] Part the Second*, 3 vols. 1790, vol. 1, pp. 99–100.

[648](#) Ver esp. WATT, Ian. *The Rise of the Novel*, 1957, cap. 1; DAVIS, Lennard J. *Factual Fictions*, 1983; MCKEON, Michael. *The Origins of the English Novel 1600–1740*, 1987, e seu livro *The Secret History of Domesticity*, 2005; HUNTER, J. Paul. *Before Novels*, 1990. Tratamentos especialmente influentes da trajetória filosófica são TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*, 1989; SEIGEL, Jerrold. *The Idea of the Self* (2005); uma visão geral histórica útil é PORTER, Roy (org.). *Rewriting the Self*, 1997.

[649](#) Embora *The Night-Walker* chegue a usar algumas iniciais e travessões elípticos (p. ex. “C— G—”) para descrever pessoas e lugares. Esta prática, que sugeria que o leitor estava penetrando numa realidade secreta, se tornaria muito mais comum no século XVIII.

[650](#) Ver WAHRMAN, Dror. *The Making of the Modern Self*, 2004, pp. 182–185; MCCREERY, Cindy. *The Satirical Gaze: Prints of Women in Late Eighteenth-Century England*, 2004, cap. 2.

[651](#) DEFOE, Daniel. *The Fortunes and Misfortunes of the Famous Moll Flanders*, 1722, David Blewett (org.), 1989, citando folha de rosto e prefácio; Jane Barker, *A Patch-Work Screen for the Ladies*, 1723,

citando IV.

[652](#) BALLASTER, Rosalind. “Manl(e)y Forms”. In: BRANT, Clare & PURKISS, Diane (orgs.). *Women, Texts and Histories 1575–1760*, 1992, e seu livro *Seductive Forms*, 1992; MAYER, Robert. *History and the Early English Novel*, 1997; BULLARD, Rebecca. *The Politics of Disclosure, 1674–1725*, 2009.

[653](#) RANDALL, David. “Epistolary Rhetoric, the Newspaper, and the Public Sphere”. In: *Past and Present*, nº 198, 2000; ILIFFE, Robert. “Author-Mongering”. In: BIRMINGHAM, Ann & BREWER, John (orgs.). *The Consumption of Culture 1600–1800*, 1995, citando p. 171; WHYMAN, Susan E. *The Pen and the People*, 2009.

[654](#) Citando *The Rambler*, nº 60, 1750. Ver p. ex. STAUFFER, Donald A. *The Art of Biography in Eighteenth-Century England*, 2 vols. 1941; RENDALL, Jane. “A Short Account of My Unprofitable Life”, In: BROUGHTON, Trev Lynn & ANDERSON, Linda (orgs.). *Women’s Lives/Women’s Times*, 1997; RIVERS, Isabel. (org.). “Biographical Dictionaries”, em seu livro *Books and their Readers in Eighteenth-Century England: New Essays*, 2001; THOMAS, Keith. *Changing Conceptions of National Biography*, 2005; e, sobre retratos, GRIFFITHS, Antony. “Sir William Musgrave and British Biography”. In: *The British Library Journal*, nº 18, 1992; POINTON, Marcia. *Hanging the Head*, 1993, esp. caps. II–III; CLAYTON, Timothy. *The English Print 1688–1802*, 1997, pp. 57–62, 76–78, 183–185, 215–216, 244–245.

[655](#) OED, “celebrable”, “celebrate”, “celebrated”, “celebration”, “celebrator”, “celebre”, “celebrious”, “celebrity”, “celebrous”. Ainda não há um estudo geral adequado sobre este importante assunto. Para abordagens recentes de estudiosos da arte e da dramaturgia, ver POSTLE, Martin (org.). *Joshua Reynolds: The Creation of Celebrity*, 2005; Tom Mole, *Romanticism and Celebrity Culture*, 2009; as obras citadas na nota 4 abaixo; e, de um modo mais geral, BRAUDY, Leo. *The Frenzy of Renown*, 1986; INGLIS, Fred. *A Short History of Celebrity*, 2010.

[656](#) GREENE, Robert & CAPP, Bernard. ODNB. *The World of John Taylor the Water-Poet 1578–1653*, 1994, p. 196.

[657](#) HOWSON, Gerald. *Thief-taker General*, 1970; LINEBAUGH, Peter. *The London Hanged*, 1991, cap. 1; SHULTZ, William Eben. *Gay’s Beggar’s Opera*, 1923; SINGLETON, Robert R. “English Criminal Biography, 1651–1722”. In: *Harvard Library Bulletin*, nº 18, 1970; HARRIS, Michael. “Trials and Criminal Biographies”. In: MYERS, Robin & HARRIS, Michael. *Sale and Distribution of Books from 1700*, 1982; FALLER, Lincoln B. *Turned to Account*, 1987.

[658](#) *Playes written by the Thrice Noble, Illustrious and Excellent Princess, the Lady Marchioness of Newcastle*, 1662, citando p. 641. Ver HOWE, Elizabeth. *The First English Actresses*, 1992; RICHARDS, Sandra. *The Rise of the English Actress*, 1993; CROUCH, Kimberly. “The Public Life of Actresses”. In: BARKER, Hannah & CHALUS, Elaine (orgs.). *Gender in Eighteenth-Century England*, 1997; BARUTH, Philip E. (org.). *Introducing Charlotte Charke*, 1998; ASLESON, Robyn (org.). *Notorious Muse*, 2003; WANKO, Cheryl. *Roles of Authority*, 2003; LUCKHURST, Mary & MOODY, Jane (orgs.). *Theatre and Celebrity in Britain, 1660–2000*, 2005; PERRY, Gill. *Spectacular Flirtations*, 2007; NUSSBAUM, Felicity. *Rival Queens*, 2010.

[659](#) Ver p. ex. BLEACKLEY, Horace. *Ladies Fair and Frail*, 1909; ODNB, Frances Murray, Richard Nash.

[660](#) Ver *The Public Advertiser* (24, 27, 29 de março de 1759); GOODWIN, Gordon. *James McArdell*, 1903, cat. nºs 80, 184; Reynolds, ed. Nicholas Penny, 1986, pp. 22–23, 45, 193, 356; POSTLE, Martin (org.). *Joshua Reynolds: The Creation of Celebrity*, 2005, pp. 24, 26–31, 51–54, 181–191, 224–225, 236–237, 256–257; MANNINGS, David & POSTLE, Martin. *Sir Joshua Reynolds: A Complete Catalogue of his Paintings*, 2000, cat. nºs 498–499, 611–619, 1353–1356; POSTLE, Martin. “Painted Women”, In: ASLESON, Robyn (org.). *Notorious Muse*, 2003.

[661](#) *An Apology for the Conduct of Mrs. Teresia Constantia Phillips*, 3 vols. 1748–1749; *Memoirs of Laetitia Pilkington*, A. C. Elias Jr (org.), 1997, citando XL; [VANE Frances]. “Memoirs of a Lady of Quality”. In: SMOLLETT, Tobias. *The Adventures of Peregrine Pickle*, 1751; *An Apology for the Life of George Anne Bellamy*, 1785; *Memoirs of Mrs Margaret Leeson*, 3 vols. Dublin, 1795–1797, citando

vol. 3, p. 314; NUSSBAUM, Felicity. A. *The Autobiographical Subject*, 1989, cap. 8; BRANT, Clare. “Speaking of Women”. In: BRANT, Clare & PURKISS, Diane (orgs.). *Women, Texts and Histories* 1575–1760, 1992; THOMPSON, Lynda M. *The “Scandalous Memoirists”*, 2000. Ver MCCALMAN, Iain. *Radical Underworld*, 1988, pp. 41–42, 221–231; PEAKMAN, Julie. *Lascivious Bodies*. 2004, pp. 73–102.

[662](#) Sobre este parágrafo e os seguintes, ver esp. DARNTON, Robert. *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, 1996; BURROWS, Simon. *Blackmail, Scandal and Revolution*. 2009 e seu livro *A King’s Ransom*, 2010; MCCALMAN. *Radical Underworld*; MEE, Jonathan. “Libertines and Radicals in the 1790s”. In: CRYLE Peter & O’CONNELL Lisa (orgs.). *Libertine Enlightenment*, 2004, e seu artigo “A bold and free-spoken man”, In: WOMERSLEY, David (org.). “*Cultures of Whiggism*”, 2005; SMITH, E. A. *A Queen on Trial*, 1993; CLARK, Anna. *Scandal*, 2004, caps. 7–8.

[663](#) ODNB, Mary Robinson, Mary Anne Clarke (que cita o valor como 7 mil libras), Harriette Wilson; *Harriette Wilson’s Memoirs*, BLANCH, Lesley (org.). 2003 ed.; WILSON, Frances. *The Courtesan’s Revenge*, 2003. Sobre a posição e o poder (muitas vezes considerável) das amantes reais do período Stuart, ver WYNNE, Sonya. “The Mistresses of Charles II and Restoration Court Politics”. In: Eveline Cruickshanks (org.). *The Stuart Courts*, 2000.

[664](#) BALDERSTON, Katharine C. (org.). *Thraliana*, 2ª ed., 1951, citando pp. 358–359 (grifo do autor). Ver O’CONNELL, Lisa. “Authorship and Libertine Celebrity”. In: CRYLE e O’CONNELL (orgs.). *Libertine Enlightenment*; BROCK, Claire. “Then Smile and Know Thyself Supremely Great”, *Women’s Writing* 9 (2002).

[665](#) Ver PORTER, Roy. “Mixed Feelings”. In: BOUCÉ, Paul-Gabriel (org.). *Sexuality in Eighteenth-Century Britain*, 1982.

[666](#) VER P. EX. GODBEER, Richard. *Sexual Revolution in Early America*, 2002, cap. 8.

[667](#) ODNB, Augustus Henry FitzRoy, Edward Thurlow, Charles James Fox, John Montagu (quarto conde de Sandwich), Prince Frederick (duque de York e Albany), George IV; *American National Biography*, 1999, Benjamin Franklin, Aaron Burr, Alexander Hamilton; Annette Gordon-Reed, *The Hemingses of Monticello* 2008.

[668](#) CASH, Arthur H. *John Wilkes*, 2006, 32–5; JOHN SAINSBURY. *John Wilkes*, 2006, pp. 101–112; ODNB, Franciscans [Monks of Medmenham]; STEVENSON, David. *The Beggar’s Benison*, 2001. Ver KNIGHT, R[ichard] P[ayne]. *An Account of the Remains of the Worship of Priapus*, 1786; KELLY, Jason M. “Riots, Revelries, and Rumor”. In: *Journal of British Studies*, 45, 2006.

[669](#) Ver ODNB, Anne Parsons, Grace Elliott, Mary Nesbitt, Ann Elliot, Elizabeth Armitstead, Gertrude Mahon; e os exemplos fornecidos em BLEACKLEY, Horace. *Ladies Fair and Frail*, 1909; HICKMAN, Katie. *Courtesans*, 2003; ANDREW, Donna T. & MCGOWEN, Randall. *The Perreaus and Mrs Rudd*, 2001, esp. 98–111.

[670](#) Ver p. ex. *London Courtship* [1759]; os recortes do acervo da Yale Lewis Walpole Library, Quarto 724.771N; ODNB, James Graham, e as referências fornecidas ali; PORTER, Roy. *English Society in the Eighteenth Century*, 1982, pp. 259–265; *Harris’s List of Covent Garden Ladies*; *The Rambler’s Magazine*; *The Ranger’s Magazine*; *Town and Country Magazine*; FOXON, David. *Libertine Literature in England, 1660–1745*, 1965; THOMAS, Donald. *A Long Time Burning*, 1969; THOMPSON, Roger. *Unfit for Modest Ears*, 1979; WAGNER, Peter. *Eros Revived*, 1988; HUNT, Lynn (org.). *The Invention of Pornography*, 1993; MOULTON, Ian Frederick. *Before Pornography*, 2000; MUDGE, Bradford K. *The Whore’s Story*, 2000 e seu livro *When Flesh Becomes Word*, 2004; James Grantham Turner, *Schooling Sex* (2003); Julie Peakman, *Mighty Lewd Books* (2003); Karen Harvey, *Reading Sex in the Eighteenth Century* (2004); VIC GATRELL, *City of Laughter* (2006), esp. parte III; Sarah Toulalan, *Imagining Sex* (2007); Malcolm JONES, *The Print in Early Modern England* (2010), esp. caps. 6 e 10; Ford K. Brown, *Fathers of the Victorians*, 1961, p. 428; OUTHWAITE, R. B. *Scandal in the Church*, 1997, citando 33.

[671](#) Ver GAY, Peter. *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, 5 vols. 1984–1998; MASON, Michael. *The Making of Victorian Sexual Attitudes*, 1994 e seu livro *The Making of Victorian Sexuality*, 1994; e

ver a discussão de mesa redonda em *Journal of Victorian Studies* 1, 1996.

[672](#) BOWLES, John. *Reflections on the Political and Moral State of Society*, 1800, p. 135; *The Anti-Jacobin Review and Magazine* 12, 1802, p. 72.

[673](#) Sobre este parágrafo e o seguinte, ver WILBERFORCE, Robert Isaac & WILBERFORCE, Samuel. *Life of William Wilberforce*, 5 vols. 1838, citando vol. 1, p. 149; ODNB, Mary Wollstonecraft; Hannah More, *Strictures on the Modern System of Female Education*, 2 vols. 1799, citando vol. 1, p. 45. Pesquisas excelentes incluem QUINLAN, Maurice J. *Victorian Prelude*, 1941; BROWN, Ford K. *Fathers of the Victorians*, 1961; TRUDGILL, Eric. *Madonnas and Magdalens*, 1976; HILTON, Boyd. *The Age of Atonement*, 1988; GATRELL, Vic. *City of Laughter*, 2006, parte IV.

[674](#) SZRETER, Simon. “Victorian Britain, 1831–1963”. In: *Journal of Victorian Culture* 1, 1996 e seu livro *Fertility, Class and Gender in Britain, 1860–1940*, 1996; MCLAREN, Angus. *A History of Contraception*, 1990, caps. 6–7.

[675](#) COOK, Hera. *The Long Sexual Revolution*, 2003; FISHER, Kate. *Birth Control, Sex, and Marriage in Britain, 1918–1960*, 2006; SZRETER, Simon & FISHER, Kate. *Sex Before the Sexual Revolution: Intimate Life in England 1918–1963*, 2010.

[676](#) Como escreveu a reformista sexual feminista Janet Chance em 1931, “Apesar de toda essa conversa sobre experiência sexual, apesar de toda a aparente igualdade de visões na geração mais jovem, a paixão na Inglaterra continua sendo uma questão desequilibrada. Os homens, mais ou menos, de sua parte, sabem o que pode acontecer. As mulheres, de sua parte, muitas vezes não sabem”: *The Cost of English Morals* [O custo da moral inglesa], 1931, p. 36. (N. do A.)

[677](#) Ver esp. WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society*. 2ª ed. 1989; CLARK, Anna. *The Struggle for the Breeches*, 1995; WALKOWITZ, Judith R. *Prostitution and Victorian Society*, 1980 e seu *City of Dreadful Delight*, 1992; REAY, Barty. *Watching Hannah*, 2002, e a literatura citada nestes estudos.

[678](#) HOULBROOK, Matt. *Queer London*, 2005, citando pp. 190, 197; HOULBROOK, Matt & WATERS, Chris. “The Heart in Exile”. In: *History Workshop Journal* 62, 2006, citando pp. 155, 162.

[679](#) ODNB, (John) Mervyn Guthrie Griffith-Jones, julgamento de *Lady Chatterley’s Lover* (act. 1960).

[680](#) Num julgamento anterior de outro romance supostamente obsceno, ele perguntara aos jurados se estariam dispostos, no Natal, a distribuir o livro “de presente para as moças do escritório — e se não, por que não?”. (N. do A.)

[681](#) ROBB, Graham. *Strangers*, 2003, faz um resumo conveniente destes fatos; para mais detalhes, ver p. ex. DAVENPORT-HINES, Richard. *Sex, Death and Punishment*, 1990; COCKS, H. G. *Nameless Offences*, 2003; COOK, Matt. *London and the Culture of Homosexuality, 1885–1914*, 2003; HOULBROOK. *Queer London*; CANADAY, Margot. *The Straight State*, 2009.

[682](#) HALL, Lesley A. *Sex, Gender and Social Change in Britain since 1800*, 2000, citando pp. 102, 113–114.

[683](#) Esta distinção, é claro, nunca foi totalmente clara: para observações incisivas sobre sua evolução, ver CLARK, Anna. *Desire: A History of European Sexuality*, 2008. Entre muitos estudos instigantes sobre suas origens mais amplas e seu impacto nas políticas sociais do século XIX, ver p. ex. ZEDNER, Lucia. *Women, Crime and Custody in Victorian England*, 1991; LACEY, Nicola. *Women, Crime, and Character*, 2008.

[684](#) Este foi o estado de coisas que o primeiro-ministro Harold Macmillan (1894–1986), um patricio impecável, cresceu tendo como óbvio, e cujo aparente dismantelamento a partir dos anos de 1960 o deixava desnortado. Como ele recordou bem no final de sua vida, “antigamente você tinha absoluta certeza de poder ir a um restaurante com sua esposa e não ver um conhecido seu almoçando com uma mulher vulgar. Tudo era mantido separado, mas isto não parece acontecer hoje em dia”: Alastair Horne, *Macmillan 1957–1986*, 1989, p. 495. (N. do A.)

[685](#) Ver p. ex. GAY. *Bourgeois Experience*; Steven Marcus, *The Other Victorians*, 1966; PEARSALL, Ronald. *The Worm in the Bud*, 1969; HALL, Lesley A. *Hidden Anxieties: Male Sexuality, 1900–1950*,

1991; COOK. *Long Sexual Revolution*; SZRETER & FISHER. *Sex Before the Sexual Revolution*.

[686](#) Ver p. ex. D'EMILIO, John & FREEDMAN, Estelle B. *Intimate Matters*, 1988; HARRISON, Brian. *Seeking a Role*, 2009, caps. 5, 9 e seu livro *Finding a Role?*, 2010, cap. 4; MORT, Frank. *Capital Affairs*, 2010.

[687](#) Ver p. ex. ROBB, Graham. *Strangers*. 2003, citando p. 157; WEEKS, Jeffrey. *Sex, Politics and Society*, 2ª ed. 1989, cap. 11; HALL, Lesley A. (org.). *Outspoken Women*, 2005, cap. 3.

[688](#) Ver p. ex. ESKRIDGE, William N. Jr. "A Jurisprudence of "Coming Out". In: *Yale Law Journal*, 106, 1997; United Kingdom Parliamentary Joint Select Committee on Human Rights, *Legislative Scrutiny: Sexual Orientation Regulations* (fevereiro de 2007, HL Paper 58 / HC 350) e *Legislative Scrutiny: Equality Bill* (Nov. 2009, HL Paper 169 / HC 736).

[689](#) HARRISON. *Seeking a Role*, 510; *Bowers v. Hardwick*, 1986, p. 478. *United States Supreme Court Reports*, p. 186 (ver "Survey on the Constitutional Right to Privacy in the Context of Homosexual Activity". In: *University of Miami Law Review*, 40, 1986); Local Government Act 1988 (c. 9) (revogado na Escócia pelo Ethical Standards in Public Life etc. [Scotland] Act 2000 [asp 7], e no resto do Reino Unido pelo Local Government Act 2003 [c. 26]). Ver DAVENPORT-HINES, Richard. *Sex, Death and Punishment*, 1990, caps. 8–9.

[690](#) Ver CRETNEY, Stephen. *Same Sex Relationships*, 2006; HARDING, Rosie. "Sir Mark Potter and the Protection of the Traditional Family". In: *Feminist Legal Studies*, 15, 2007; Nicholas Bamforth, "Same-sex Partnerships". In: *European Human Rights Law Review* (2007); *R. v. Wilson*, 1996, 3, *Weekly Law Reports* 125; *R. v. Brown et alii*, 1993, 2, *WLR* 556; *Laskey et alii v. United Kingdom*, 1997, 24, *European Human Rights Reports* 39. Ver Nicholas Bamforth, "Sado-Masochism and Consent". In: *Criminal Law Review*, 1994; Matthew Weait, "Harm, Consent and the Limits of Privacy". In: *Feminist Legal Studies*, 13, 2005.

[691](#) Ver, entre muitos outros exemplos, Ryan Goodman, "Beyond the Enforcement Principle". In: *California Law Review* 89 (2001); Carl F. Stychin, *Governing Sexuality* (2003); edição especial de *McGill Law Journal* 49, nº 4 (2004); Robert Wintemute, "Same-Sex Couples". In: *European Human Rights Law Review* (2006); e volumes recentes do periódico *Law and Sexuality*. Ver John Gardner, "On the Grounds of Her Sex(uality)". In: *Oxford Journal of Legal Studies* 18, 1998; *X v. Y* (2004) *Industrial Cases Reports* 1138; *Pay v. Lancashire Probation Service* (2004) *Industrial Cases Reports* 187.

[692](#) Ver os julgamentos, opiniões dissidentes, e precedentes citados em *Dudgeon v. United Kingdom*, 1981, 4, *European Human Rights Reports* 149; *A.D.T. v. United Kingdom* (2001) 31 *European Human Rights Reports* 33; *Lawrence et alii v. Texas* (2003) 539 *United States Supreme Court Reports* 558; N. A. Moreham, "The Right to Respect for Private Life". In: *European Human Rights Law Review* (2008).

[693](#) Sobre o avanço de princípios semelhantes na jurisprudência de ex-colônias, ver p. ex. *Naz Foundation v. Delhi and Others* (2009) 4 *Law Reports of the Commonwealth* 838.

[694](#) Ver p. ex. Oriana Fallaci, "An Interview with Khomeini". In: *The New York Times*, 7 de outubro de 1979; *Iran: End Executions by Stoning* (relatório da Anistia Internacional, janeiro de 2008, www.amnesty.org); Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran* (2009).